Rok I. Lwów — czerwiec 1929 N. 1.

# RUCH TEOLOGICZNY

DODATEK INFORMACYJNY DO „PRZEGLĄDU TEOLOGICZNEGO".

## ŚW. BENEDYKT Z NURSJI.

529—1929.

Około roku 529 do małego municipium Cassinum, leżącego w połowie drogi z Rzymu do Neapolu, przybył wraz z kilku towarzyszami człowiek liczący mniej więcej 50 lat życia. Wygląd i zachowanie się przybyszy wskazywały, że są eremitami lub mnichami, jakich wielu było w Italji od połowy IV wieku. Nie zatrzymując się, podróżni podążyli na wysoką górę za miasteczkiem, na szczycie której wznosił się gaj święty i przybytek ku czci Apollina. Niebawem pod uderzeniem toporów padł gaj i świątynia pogańska, a na ich miejscu powstały kaplice pod wezwaniem św. biskupa z Tours Marcina i św. Jana Chrzciciela, patronów mnichów, i zabudowania klasztorne. Taki był początek słynnego opactwa benedyktyńskiego Monte Cassino, a owymi przybyszami byli św. Benedykt z Nursji i jego uczniowie.

Było to zarazem pierwsze ucieleśnienie idei, która miała zaciężyć na historji Europy, stać się kolebką jej cywilizacji i wychowawczynią ludów średniowiecza. — „Gdy dokoła rozpościerała się wdal i wszerz głęboka ciemność, zabłysła tu jasnym płomieniem wszystkim narodom pochodnia starej czcigodnej mądrości, dzierżona rękoma pobożnych mnichów i niejako podawana dalej; tutaj strzeżono i pielęgnowano cześć dla praw boskich i ludzkich w tym okropnym właśnie czasie, gdy przemoc i niesprawiedliwość burzyła i niszczyła wszystko. Co Włochy, co kulturalna Europa zawdzięcza mnichom Monte Cassino, o tem opowiada nam mistrzyni życia i posłanka prawdy, historja. Od niej też dowiadujemy się, że przez długie lata dzieje klasztoru Monte Cassino pokrywają się w wielkiej części z dziejami rzymskiego Kościoła". — Trudno zwięźlej i dobitniej od tych słów Piusa X, na które powołuje się w liście do biskupa Grzegorza Diamare, opata Monte Cassino papież Pius XI, określić znaczenie tego klasztoru.

Są to zresztą rzeczy powszechnie znane. Nazwa sama benedyktynów przywodzi na pamięć średniowieczne szkoły klasztorne, bibljoteki pełne rękopisów zdobnych barwnemi inicjałami, bazyliki i klasztory stawiane rękami mnichów; benedyktyńska pilność, uczoność, akrybja stały się przysłowiowe. Ale jak ustosunkowywał się do tych zjawisk święty założyciel zakonu? Do czego zmierzał

stawiając klasztor swój na Monte Cassino? Czy chciał założyć „zakon“? Czy zdawał sobie sprawę, jaką rolę odegra w świecie jego instytucja, czy chciał, by jego synowie duchowni podejmowali się takich zadań? Najstarsze źródła, w których możemy szukać odpowiedzi na zagadnienia powyższe, są dwa: napisana przez Świętego „Reguła mnichów“ i żywot św. Benedykta pióra pierwszego benedyktyna na Stolicy Piotrowej św. Grzegorza Wielkiego z r. 593, a więc w 50 lat po śmierci św. Benedykta.

„Patrjarcha mnichów Zachodu“ pochodził z Nursji w Umbrji w środkowej Italji. Narodził się w cztery lata po upadku cesarstwa zachodnio-rzymskiego, w r. 480. Były to czasy smutne pod każdym względem. Na tronie dawnych cezarów zasiadał wódz Herulów Odoaker. Ciągłe wojny domowe i zewnętrzne, całe serje najazdów — począwszy od r. 400 — Wizygotów, Hunnów, Wandalów, Alanów, Herulów wyludniły i zubożyły kraj. Mieszkańcy byli wyczerpani nadmiernemi podatkami i daninami wojennemi, społeczeństwo zdegenerowane i zdemoralizowane. Stolica państwa Rzym kilkakrotnie przechodził oblężenie i plondrowanie. Aby wyrównać zaległy żołd zaciężnym hufcom Germanów, rozdano pomiędzy nich rozległe tereny, a tem samem wprowadzono do kraju element obcy, niepewny, okrutny, a zawsze groźny. Włochy przedstawiały obraz ruiny materjalnej i moralnej. Równocześnie na obszarach dawnych prowincyj rzymskich w Galji, Hiszpanji, Afryce północnej powstawały państwa germańskie. Pewne uspokojenie i poprawę dla Włoch przyniosło panowanie zwycięzcy i następcy Odoakra Teodoryka Wielkiego 493—526, ale w dziewięć lat po śmierci, gdy Justynjan rozpoczął wojnę o odzyskanie państwa zachodniego, by je zjednoczyć z cesarstwem wschodniem, stały się Włochy znowu przez lat dwadzieścia terenem walk i przedstawiały opłakany widok. Stosunki religijne również nie były pomyślne. Katolicką była ludność tubylcza, potomkowie dawnych Rzymian, ale wśród nich istniały liczne kolonje arjańskich plemion germańskich i wcale nierzadkie skupienia pogan. Tych ostatnich można było odnaleźć nawet w samym Rzymie. Nielepiej było poza granicami Italji: z pomiędzy szczepów germańskich jedynie Frankowie przyjęli katolicyzm.

Stara cywilizacja rzymska leżała w gruzach. Trzeba było ucywilizować ją na nowo, nawrócić i odbudować.

Ale o tem wszystkiem nie myślał św. Benedykt. Nie wskazuje na to przynajmniej opowiadanie św. Grzegorza. Pochodząc — jakbyśmy dziś powiedzieli — z dobrej rodziny, wychowany w pobożności i dawnych surowych zasadach życia, udał się na życzenie rodziców jako młodzieniec na wyższe studja do Rzymu. Panujące tu powszechne rozpasanie obyczajów obudziło w nim niesmak, przerwał nauki i postanowił przywdziać suknię świętego życia habitum sanctae conversationis, czyli zostać mnichem. Porzucił dom i majątek ojcowski i po krótkim pobycie w Enfide uciekł na pustkowie koło Subiaco, gdzie w zupełnem ukryciu przed światem

przepędził trzy lata na modlitwie i rozmyślaniu. Nie zdołał jednak dłużej ukrywać się; odnaleźli go pasterze. Wnet zaczęli się ściągać doń ludzie pociągnięci sławą umartwionego życia jego, gromadzili się uczniowie pustelnicy, a nawet mnisi okolicznego klasztoru Vicovaro uprosili go sobie na przełożonego. Reforma klasztoru, jaką usiłował przeprowadzić, nie powiodła się i cudem tylko uniknął św. Benedykt zamachu na swe życie ze strony współbraci. Powrócił na umiłowaną pustelnię i znowu „przebywał sam z sobą w oczach Boskiego Widza“. Po raz drugi przerwano mu samotność: dla coraz liczniej napływających uczniów zbudował w okolicy dwanaście klasztorów i wyznaczył osobnych przełożonych. Przy sobie zatrzymał tylko nielicznych adeptów życia mniszego. Pomiędzy nimi spotykamy dwóch chłopców, synów obywateli Rzymu, późniejszych świętych Maura i Placyda. Lecz nie miał tu zostać na zawsze. Napływ mnichów i rosnący wpływ świętego wzniecił zazdrość w sercu prezbitera niedalekiego kościoła, niejakiego Florencjusza, zawiść objawiająca się tak drastycznie, że Benedykt opuścił Subiaco z garstką uczniów. Interesujący szczegół przytacza św. Grzegorz: zaledwie Benedykt opuścił Subiaco, doniesiono mu, że Florencjusz nagle zakończył życie. Święty mimo to nie wraca i udaje się na Monte Cassino.

W zbudowanym na górze przez siebie klasztorze spędził ostatnich kilkanaście lat życia. Widzimy go, jak wspólnie z braćmi pracuje na roli, jak siedzi nad księgą duchowną w bramie klasztoru, jak noce całe spędza na modlitwie, jak zajmuje się rządami klasztoru i kierunkiem duchownym braci. Ale błogosławiona działalność jego sięga dalej; ewangelizuje okolicznych nawpół pogańskich wieśniaków, ratuje ludność w czasie zarazy i głodu. Staje się wyrocznią i źródłem porady, o którą przybywają doń z oddali ludzie, a zarazem najsławniejszą osobistością tak, że król Gotów Totila, ciągnąc na zdobycie Rzymu, przybył go widzieć. Patrjarcha mnichów, który ze szczytu góry spoglądał nieraz pewnie na przeciągające dolinami armje Rzymian i Gotów, siejące spustoszenie dokoła, wyrzucał Totili jego okrucieństwo i przepowiedział utratę królestwa i życia po dziewięciu latach.

Z Monte Cassino założył klasztor koło Terracina i wysłał tam część mnichów. Ten homo Dei — mąż Boży, co żył w ciągłem zjednoczeniu duchowem z Bogiem, któremu było danem w wizji oglądać świat cały jakby skupiony w jednym nikłym promieniu słonecznym, ten mistyk, któremu małem się zdało wszelkie stworzenie, bo dusza jego widziała Boga — był pełen dobroci i serdeczności. Serdecznym był jego stosunek do rodzonej siostry św. Scholastyki; nie można bez wzruszenia czytać u św. Grzegorza opisu sceny ostatniego widzenia się jej z bratem. W grobie w kaplicy klasztornej dla siebie przygotowanym kazał pochować ciało zmarłej Scholastyki. Również czułym przyjacielem ojcowskim był dla swych

pierwszych „oblatów“ Maura i Placyda, a współczucie dla zbolałych i nieszczęśliwych jest jego rysem charakterystycznym.

Zharmonizowaną z całem życiem jego była śmierć, której dzień na długo przedtem braciom przepowiedział. Zapadłszy na febrę, polecił w szóstym dniu choroby zanieść się do oratorjum i tam stojąc nad otwartym grobem wsparty na ramionach mnichów przyjął Komunję świętą i oddał Stwórcy duszę. Był to rok 543. Żywot św. Benedykta, przekazany nam przez św. Grzegorza w drugiej księdze Dialogów, jest w wielkiej części opisem cudów zdziałanych przez świętego patrjarchę; wszak wielki papież pisał go dla pouczenia przedewszystkiem prostych dusz, do których mowa cudownych wydarzeń przemawia silniej niż metafizyka. Zdaje się też św. Grzegorz odczuwać, iż nie wyczerpał wszystkiego, iż nie dał pełnej charakterystyki życia wewnętrznego i działalności świętego. Ciekawych tych rzeczy odsyła do reguły Benedykta: „Bo niech nie będzie ci to zgoła tajnem, że mąż Boży wśród tylu cudów, któremi promieniał w życiu, jaśniał także w wysokim stopniu słowem nauki. Napisał bowiem regułę dla mnichów odznaczającą się mądrym umiarem i jasnością ujęcia. Jeżeli więc pragnie ktoś dokładniej poznać jego życie i działalność, to może znaleźć w nauce tej Reguły wszystkie czyny Mistrza; bo święty mąż ów nie mógł w żaden sposób inaczej nauczać niż żył“.

Powyższemi słowy uchwycił Grzegorz charakter osobisty reguły św. Benedykta. Nie jest ona zbiorem suchych przepisów, ale dokumentem duszy ludzkiej, która przekazuje nam nietylko mądrość znalezioną u innych, ale która czerpie również z własnych doświadczeń i przeżyć. Zwłaszcza w prologu do reguły, który jest jakgdyby streszczeniem całości, ton bezpośredni nader plastycznie występuje. Są to naprawdę: verba magistri i admonitio pii patris. Ale poza tem ile razy słyszymy powoływanie się świętego na „experientia magistra“, gdy słyszymy jego „sufficere credimus“, gdy przeciwstawiając się innym odzywa się „Nos autem“, im więcej wczytujemy się w regułę, tem bardziej wystepuje moment jakgdyby bezpośredniej mowy do czytelnika, niby kandydata czy już mieszkańca klasztoru. A jednak byłoby to z drugiej strony zasadniczym błędem uważać regułę za zbiór tylko ascetycznych upomnień; w rzeczywistości jest ona prawdziwa l e x — prawem życia mniszego i aby ją stworzyć potrzeba było genjalnego odczucia rzymskich: jus et aequitas.

Życie mnisze w kościele Chrystusowym wyrosło z ducha ewangelji i z potrzeby, by zadość uczynić aspiracjom heroizmu, jaki budzi się w duszach szlachetnych. Nie jest to wcale przypadkowem, że zaczyna się ono wtedy dopiero, gdy czasy krwawego powszechnego męczeństwa ustają, gdy Kościół wychodzi z katakumb. Ideał męczennika, tego athleta Christi, co dla Pana porzuca wszystko, nawet i życie własne, nie ginie, jeno odpowiednio do danej chwili inne przybiera kształty. Wciela się w mnicha, co również dla Chry-

stusa wyrzeka się wszystkiego, by jako żołnierz Chrystusów walczyć z szatanem, ze światem, co w złości położon, i z sobą samym, i w ten sposób znaleźć Boga i do Niego wyłącznie należeć.

To starochrześcijańskie ujęcie ideału życia mniszego znajdujemy i u św. Benedykta. Jego mnich również porzuca wszystko, by znaleźć Boga i on chce walczyć pod wodzą króla swego Chrystusa. Lecz kiedy pierwsza faza mnichostwa była pustelnictwem, to u naszego świętego występuje przynajmniej od czasu Monte Cassino zdecydowanie i wyraźnie cenobityzm, życie wspólne. Eremita chrześcijański — wbrew wszystkim błędnym mniemaniom — nie był aspołecznym, wystarczy przejrzeć Vitae Patrum, aby się o tem dowodnie przekonać, ale był zasadniczo a nieraz i krańcowo indywidualistą. Święty Benedykt jest w najlepszem tego słowa znaczeniu kolektywistą w życiu duchownem: w jego klasztorze jednostka pochłonięta jest przez społeczeństwo. Pierwszym i zasadniczym obowiązkiem mnicha wedle św. Benedykta jest posłuszeństwo i zarazem jego najsławniejszym orężem praeclara oboedientiae arma, a renuntiatio — wyrzeczenie się własnej woli takim obowiązkiem jak dla chrześcijanina wyrzeczenie się przy chrzcie „szatana i pychy jego“. I dlatego składa on ślub posłuszeństwa opatowi — oboedientiam secundum regulam, dlatego nawet wszystko, coby dobrego chciał uczynić, musi wpierw uzyskać zatwierdzenie przełożonego — omnia cum voluntate abbatis agenda.

Ale stając się posłusznym, nie staje się kółeczkiem maszynowem, ani też klasztor w pojęciu św. Benedykta nie jest maszyną. Widać to jasno, gdy mówi, jakim powinien być opat: wyposażony władzą pełną ojcowską — potestas paterna, tak że od jego uznania wszystko zależy, ma wciąż pamiętać o tem, że przed Bogiem zda rachunek z postępowania swego, że odpowie za powierzone mu dusze mnichów. Godność jego dlatego jest tak wielka, iż zastępuje on samego Chrystusa, dla mnichów swych ma być nauczycielem, pasterzem, lekarzem dusz i — ojcem. Dlatego też ma starać się potius prodesse quam praesse — raczej być użytecznym niż samowolnie rządzić, i starać się bardziej o miłość niż być przedmiotem postrachu — potius amari quam timeri.

Bo klasztor benedyktyński — i to jest zasadniczem dla niego — jest familja — rodziną, a jego mnisi to bracia, mający jednego wspólnego ojca opata. Dlatego na ten wzajemny stosunek rodzinny, na wzajemny szacunek i miłość kładzie reguła Benedykta tak wielki nacisk, dlatego tak dla niej charakterystyczne żądanie, by w wzajemnym stosunku unikać wszystkiego, coby mogło tę atmosferę rodzinną choć w najmniejszej rzeczy zamącić, dlatego żądanie największej wspólności w życiu, dlatego wspólna modlitwa i praca. Dlatego też postulat znanej benedyktyńskiej stabilitas loci: mnich do końca życia pozostaje w klasztorze, do którego wstapił, bo w nim ma swą od Boga mu daną rodzinę duchowną.

Postawiwszy tak wysokie wymagania wewnętrzne, okazał się Benedykt nader powściągliwym w żądaniach tak zwanych umartwień cielesnych, w które obfituje eremityzm. Nihil asperum jest jego dewizą — nic uciążliwego i nie mortificatio, nie umartwienie zewnętrzne, ale honestas morum — jego zasadą. W porównaniu do reguł współczesnych naszemu świętemu jego reguła, o ile idzie o zewnętrzną ostrość życia: post, sen, odzienie jest nader łagodną: jego żądania pod tym względem nie przewyższają miary wymaganej wówczas od każdego zwykłego chrześcijanina.

Takim jest ideał mniszy św. Benedykta: klasztor jego ma być schola dominici servitii — szkołą służby Bożej, którą wypełnia się modlitwą i pracą. W modlitwie zgodnie z duchem pierwszego Kościoła nacisk główny położony na modlitwę liturgiczną, na odmawianie wspólne i śpiew psalmów. To opus Dei specjalnie leży na sercu św. Benedyktowi i żąda też od mnicha, by ta wspólna liturgiczna modlitwa była mu opus palmare. Drugim bardzo silnie akcentowanym elementem tej służby Bożej jest praca zarówno ręczna jak i umysłowa: ponieważ bezczynność jest nieprzyjaciółką duszy, dlatego bracia powinni być zajęci w pewnych godzinach pracą ręczną, a w pewnych czytaniem duchownem lectio sacra, — mówi reguła. Jest charakterystycznem, że w chwili, gdy życie mnisze zaczęło powstawać z eremityzmu, to pierwsi jego pracodawcy jak Pachomjusz tworzyli klasztory jako warsztaty pracy, która była doskonale zorganizowaną, podczas gdy życie duchowne nadal pozostawało rzeczą jednostki. Klasztory Pachomjusza były to kolonje modlących się robotników. Benedykt i tu swoją poszedł drogą: klasztoru nie zamienił w fabrykę, ale przy całym nacisku położonym na pracę podporządkował ją służbie Bożej i uświęceniu jednostki, akcentując pierwszeństwo modlitwy.

W chwili, gdy ginął świat starożytny i nowy wyłaniał się z mgły nieszczęść i klęsk dziejowych, był św. Benedykt człowiekiem, co stworzył podstawy nowego porządku rzeczy. Zaczynał nie od cywilizacji jako takiej, nie mówił o wiedzy i sztuce, nie stawiał nowych koncepcyj społecznego ustroju, ale założył szkołę służby Bożej i szukał królestwa Bożego. Miał przytem genjalne poczucie rzeczywistości i potrzeb swego czasu. Obywatelowi ówczesnego świata, którego zdemoralizowała niepewność dnia i godziny i przemieniła w włóczęgę, ukazał jako ideał stabilitas, indywidualiście posłuszeństwo i umiar, a wszystkim szukać kazał pokoju. A był w dziele swem taki szeroki, że w ramy jego reguły dają się wstawić niemal wszystkie zadania religijne i cywilizacyjne, jak wykazała historja, a zarazem tak niezależny w swych poczynaniach, że od żadnego zadania i celu ziemskiego instytucja jego nie jest zawisłą. Dlatego idea jego ogarnęła zczasem wszystko, dlatego wychowała Europę i dała jej cywilizację opartą na umiarze i stałości. A dziś, gdy obchodzi świat katolicki 1400-ną rocznicę Monte Cassino, to myśl naszą przykuwa w pierwszym rzędzie nie klasztor słynny,

nie jego skarby wiedzy i sztuki, lecz postać majestatyczna Świętego, który zdaje się aż do dzisiaj ze szczytu „Świętej Góry“ spoglądać poprzez przestrzenie wieków na świat i głosić mu starochrześcijańskie: Pax. [1])

*X. Karol Cesznák.*

---

# „ANNI DISCRETIONIS“ W PRAWIE KANONICZNEM.

Dwa razy tylko spotykamy ów termin w nowym kodeksie: raz w can. 859, § 1. Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis, idest ad rationis usum, pervenerit, debet semel in anno, saltem in Paschate, Eucharistiae sacramentum recipere, nisi forte de consilio proprii sacerdotis, ob aliquam rationabilem causam, ad tempus ab eius perceptione duxerit abstinendum, drugi raz znowu w can. 906. Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis, idest ad usum rationis, pervenerit, tenetur omnia peccata sua saltem semel in anno fideliter confiteri.

Że terminu tego nie wprowadził kodeks po raz pierwszy, ale go wziął z prawa dawniejszego, wystarczy pójść za źródłowemi odsyłaczami obu powyższych kanonów i przytoczyć z Dekretałów Grzegorza IX c. 12 de poenitentiis et remissionibus, V, 38: Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti, et iniunctam sibi poenitentiam propriis viribus studeat adimplere, suscipiens reverenter ad minus in Pascha eucharistiae sacramentum, nisi forte de proprii sacerdotis consilio ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab huiusmodi perceptione duxerit abstinendum; alioquin et vivens ab ingressu ecclesiae arceatur, et moriens Christiana careat sepultura. Okazuje się tedy, że nietylko nasz termin anni discretionis, ale cały tekst obu przytoczonych kanonów został dosłownie zaczerpnięty z Dekretałów Grzegorza IX, które znowu podobnie, jak i IV kompilacja, wzięły owo postanowienie wprost z 21 kanonu IV soboru lateran. (1215). Jednego tylko wyrażenia nie spotykamy w uchwale soborowej, a mianowicie: **idest ad rationis usum,** objaśniającego w przytoczonych obu kanonach nowego kodeksu ów termin ogólny: anni discretionis. Skądże się wzięło to nowe wyrażenie dodatkowe?

Także i na to pytanie nietrudno o odpowiedź. Daje nam ją ów sławny dekret Kongregacji Sakramentów z 8/VIII 1910 r.:

---

[1]) Literatura: Herwegen, Der heilige Benedikt. Düsseldorf. — Butler, Sancti Benedicti Regula. Friburgi 1927. — Butler, Le Monachisme Bénedictin. Paris 1924. — Hilpisch, Geschichte des benediktinischen Mönchtums, Freiburg 1929.

Quam singulari, którego pierwszy punkt zawiera takie postanowienie: Aetas discretionis tum ad Confessionem tum ad S. Communionem ea est, in qua puer incipit ratiocinari, hoc est circa septimum annum sive supra, sive infra. Ex hoc tempore incipit obligatio satisfaciendi utrique praecepto Confessionis et Communionis [1]). Nie ulega chyba żadnemu wątpieniu, że na tem postanowieniu opiera się owo wyrażenie kodeksowe: idest ad rationis usum. Na tem stwierdzeniu jednak poprzestać nie możemy, ponieważ niewyjaśnioną została jeszcze sprawa genezy samego postanowienia w dekrecie Quam singulari. Nie wiemy bowiem, czy ono opiera się na jakiemś dawniejszem tłumaczeniu terminu: anni discretionis, czy też jest jego nową, po raz pierwszy wprowadzoną wykładnią. Z niedwuznacznych wyrażeń samego dekretu, wypowiedzianych w jego części wstępnej, jak: Nec rem aliter acceperunt praecipui Concilii interpretes et aequales illorum temporum, wynikałoby. że takie tłumaczenie terminu: anni (aetas) discretionis nie jest bynajmniej nowe, owszem odpowiada w zupełności temu, jakie wytworzyło się było bezpośrednio po ukazaniu się uchwały soboru lateraneńskiego, a więc pierwotnemu, oryginalnemu. I tego rodzaju pogląd na tę sprawę utrzymywał się w literaturze aż do r. 1927, ściśle mówiąc, do ukazania się pracy Ernsta: Die Zeit der ersten hl. Kommunion und die „Jahre der Unterscheidungung" seit dem IV allgem. Konzil vom Lateran (1215) [2]), gdzie powyższy pogląd dekretu Quam singulari został poddany po raz pierwszy historycznej kontroli i uznany za mylny. Według bowiem dociekań Ernsta termin techniczny anni discretionis, użyty przez IV lateran. sobór powszechny w 21 kanonie o dorocznej Spowiedzi św. i Komunji św., był od samego początku w nauce i praktyce brany w znaczeniu wieku dojrzałości (pubertas), a więc 14/12 roku, a nie pierwszej chwili dojścia do używania rozumu, przypadającej mniej więcej na 7 rok życia. Jednak w rok później (1928) stanął w obronie dekretu Gillmann: Die „anni discretionis" im Kanon Omnis utriusque sexus (c. 21. conc. Lat. IV) [3]). W ten sposób termin: anni discretionis stał się dziś przedmiotem naukowego zainteresowania i poważnie zakrojonej dyskusji, w której zabierają głos nietylko kanoniści i moraliści, ale i dogmatycy [4]).

Co sądzić o całej tej kontrowersji?

Nie tu miejsce na szczegółową analizę naukową powyższego zagadnienia. Wystarczy, gdy dla orjentacji zestawimy wywody Ernsta

---

[1]) Por. A. A. S. 1910, str. 578.

[2]) Por. Archiv f. kath. Kirchenrecht, 1927, str. 433—497. Także osobno: Mainz, Kirchheim & Co., 1927.

[3]) Por. Archiv f. kath. Kirchenrecht 1928, str. 556—617.

[4]) Np. Bartmann (Theologie und Glaube 1928, str. 570), Gatterer (Zeitschrift f. kath. Theologie 1928, str. 429), Struker (Theologische Revue 1928, str. 139). Szczegółowy wykaz literatury, wchodzącej w zakres całego zagadnienia, podają Ernst i Gillmann.

i Gillmanna i przy tej sposobności wypowiemy kilka własnych spostrzeżeń.

Zacznijmy od Ernsta. Na dowód, że termin anni discretionis, zawarty w 21 kanonie IV soboru later., był pierwotnie tłumaczony w znaczeniu wieku pubertatis, przytoczył on szereg synodów partykularnych, które obowiązek corocznej Spowiedzi św. i Komunji św. nakładały dopiero na 14 względnie 12 letnich. Nie przeczy Ernst, aby do tych św. Sakramentów nie chciano dopuścić wcześniej. Owszem, przyznaje, że pozwalano ewentualnie i 7-letnim, jednak zaznacza iż z reguły nauka (św. Tomasz!) a za nią i praktyka kazały dopuszczać dzieci do tych Sakramentów dopiero od 9 względnie 10 roku życia, a to ze względu na wiek, w którym się rozpoczyna, zazwyczaj, zdolność do popełniania ciężkiego grzechu i pojawia się lepsze zrozumienie znaczenia Komunji św.

Niewątpliwie, dowody powyższe, jakie Ernst przytoczył na poparcie swej tezy, są bardzo poważne i trudno nad niemi przechodzić do porządku. Tylko niemetodycznie postąpił ich autor. Zamiast szkicować je na całej przestrzeni między soborem lat. IV (1215) a pojawieniem się dekretu Quam singulari (1910), powinien był położyć główny nacisk na pierwsze lata tuż po soborze i w nich wykazać zapatrywanie nauki i praktyki na znaczenie soborowego terminu: anni discretionis. Tego właśnie domagały się słowa dekretu: Nec rem aliter acceperunt praecipui Concilii Lat. interpretes et aequales illorum temporum. Tymczasem Ernst, przytoczywszy z tych czasów kilka synodów, nie wspomniał ani słowa o tem, jakie znaczenie temu terminowi: anni discretionis nadawała ówczesna nauka kanonistyczna.

Otóż tę słabą stronę dowodów Ernsta wyzyskał Gillmann, tem więcej, że jako najpoważniejszy dziś znawca literatury glosatorskiej, uważać się mógł za najbardziej powołanego do zabrania głosu w tej sprawie. W streszczeniu tak te dowody Gillmana wyglądają: Co się tyczy samego terminu: anni discretionis, to był on już znany w kanonistyce przed IV soborem later. Używano go do oznaczenia wieku, wymaganego do skuteczności pewnych aktów prawnych. Nie był on jednak terminem jednoznacznym, bezwzględnym, ale zależnym od materji, do której go stosowano. Jeśli chodziło o zdolność do takich aktów prawnych, jak: zawarcie małżeństwa, złożenie przysięgi przed sądem, profesja zakonna, zaczynały się anni discretionis dopiero od chwili dojrzałości (pubertas). Natomiast do ważności takich aktów prawnych, jak: wstąpienie do klasztoru, zaręczyny, nie wymagano aż tak wysokiego wieku. Wystarczyło mieć te lata rozeznania, w których zaczynała się capacitas doli. A że według wywodów Gillmanna capacitas doli była przez ówczesnych kanonistów brana w znaczeniu capacitas peccandi i w myśl powiedzenia św. Augustyna: Septennis etatis pueri et mentiri et verum loqui et confiteri et negare possunt, mogła się ona zacząć nawet w 7 roku życia, zatem anni discretionis do tej drugiej grupy aktów prawnych były liczone nawet

od 7 roku. Przygotowawszy sobie w ten sposób materjał oraz stwierdziwszy, że w tym okresie czasu kanonistyka nie zajmowała się wcale wiekiem obowiązkowej Spowiedzi św. i Komunji św., przystąpił wreszcie Gillmann do rozwiązywania głównego pytania: w jakiem to znaczeniu użył IV sobór lat. owego terminu technicznego: anni discretionis w kan. 21.

Stwierdziwszy tedy, że Vincentius Hispanus w swoim komentarzu do uchwał IV soboru later., tłumacząc nasz 21 kanon, umieścił przy terminie: ad annos discretionis krótkie i wyraźne słowa: „§ id est a septennio“, a Iohannes Teutonicus, komentując ten sam kanon soboru w Comp. IV, przy terminie discretionis napisał słowa: „Id est cum est capax doli, quia etas per malitiam suppletur“, a wreszcie że Glossa ordinaria do Dekretałów Grzegorza IX tłumaczy powyższy kanon soboru (c. 12 de poenit. V, 38) w znaczeniu: „Id est cum est doli capax, quia tunc potest peccare“, zawyrokował Gillmann, że najbliższi tłumacze 21 kanonu Omnis utriusque sexus brali ów termin techniczny: anni discretionis w znaczeniu drugiem, t. j. cum est doli capax, czyli nakładali obowiązek corocznego spowiadania się i przyjmowania Komunji św. nawet na 7-letnich. Tyle Gillmann. Obaliłże on swemi dowodami tezę Ernsta i obronił opowiedzenie dekretu Quam singulari?

Przyjrzawszy się bliżej argumentacji Gillmanna, przychodzimy do przeświadczenia, że mimo swej słuszności i prawdy historycznej nie obala ona tezy Ernsta, tylko ją osłabia, t. zn. wykazuje, iż bezpośrednio po ukazaniu się uchwały IV soboru later. tłumaczono wyraz: anni discretionis niejednolicie, bo podobnie jak przed soborem raz w znaczeniu wieku dojrzałości, drugi raz znowu w rozumieniu: cum est capax doli. Że siła dowodów naogół jest jednakowa po obu stronach, wystarczy wskazać na takie zjawisko: W tym samym czasie, w którym ze strony Ernsta występuje partykularny synod w Narbonne (r. 1227), pisze Iohannes Teutonicus swój aparat do Comp. IV. Gdy Bernard de Botone kończy Glossam ordinariam do Dekretałów Grzegorza IX, wygłasza już na tę sprawę swój pogląd św. Tomasz. Zostaje jedynie Vincentius Hispanus ze swojem krótkiem: id est a septennio, które jednak do Glossy ordinaria B. de B. nie weszło.

I ten właśnie wyjątek podkreślamy z naciskiem, gdyż chcemy zaznaczyć, że prócz tego jednego komentatora reszta i to bardzo poważnych nie podawała wyraźnie dolnej granicy dla anni discretionis, tylko ograniczyła się do mniej ścisłego, bo życiowo zmiennego: cum est capax doli. Żeby kanoniści przed IV soborem later. posługiwali się taką presumcją, iż z ukończonym 7 rokiem należy domniemywać się już istnienia owej capacitas doli, — tego Gillmann nie wykazał. Z tego zaś materjału, który nam przytoczył, nie da się więcej wysnuć ponad to: iż nawet w 7 już roku życia może się zdarzyć owa capacitas doli. Mówiąc o przeciętnej dolnej granicy dla tej capacitas doli, powinien był Gillmann zaznaczyć,

iż ów termin techniczny dostał się do kanonistyki z rzymskiego prawa karnego, gdzie był używany do oznaczania wieku, w którym u niedojrzałego jeszcze człowieka zaczynała się zdolność do świadomego popełniania karygodnych czynów, a tem samem i odpowiednia za nie odpowiedzialność karna. Jako przeciętną granicę dolną dla początku tej zdolności, względnie odpowiedzialności karnej, brało prawo rzymskie rok dziesiąty, czyli połowę drugiego septennium[1]). Nie ulega wątpieniu, że z tą samą również dolną granicą przeszedł ów termin do kościelnego prawa karnego. Jeżeli kanonistyka ową granicę nieco zniżyła, to chyba tylko z tego względu, że tę odpowiedzialność karną musiał poprzedzać grzech ciężki. W każdym razie granica wieku dla początku graviter peccandi nie odbiegała daleko od początku prawnej odpowiedzialności karnej. Jeżeli więc w świetle powyższych spostrzeżeń popatrzymy na powiedzenia kanonistów: iż capax doli seu peccandi może być nawet 7-letni, wtedy całkiem dobrze rozumieć je możemy, że oznaczają one albo wyjątki, albo co najwyżej zdolność popełniania grzechu lekkiego. W ten sposób dochodzimy do trzeciego, a względnie do właściwego znaczenia drugiego: anni discretionis = cum est doli capax = cum est peccati capax, dla którego przeciętną dolną granicę stanowiłaby, połowa drugiego siedmiolecia. Że takie właśnie tłumaczenie było uzasadnione, wystarczy wskazać na takie momenty, jak: że 21 kanon soboru odnosi się do spowiedzi św., a więc do Sakramentu, którego przyjęcie obowiązuje właściwie dopiero z chwilą popełnienia grzechu ciężkiego; że ten nakaz nie ma tylko charakteru dyscyplinarnego ale i karny, czego dowodem jego sankcja: alioquin et vivens ab ingressu ecclesiae arceatur, et moriens Christiana careat sepultura, jako też i fakt umieszczenia go w V księdze Kompilacji IV i Dekretałów Grzegorza IX. I ten sposób tłumaczenia terminu anni discretionis należy zdaniem naszem z naciskiem podkreślić, gdyż zczasem on wziął górę w teorji i w praktyce nad tłumaczeniami krańcowemi, t. j. jako wieku dojrzałości i 7 roku życia.

Gdy tedy zbierzemy razem, co dotąd o znaczeniu pierwotnem naszego terminu powiedzieliśmy, dochodzimy do ostatecznego wyniku: że niejednolitość i względność jego, jaka się była wytworzyła tuż przed IV soborem later., odbiła się najfatalniej na 21 kanonie Omnis utriusque sexus. Wobec takiego wyniku nie może się oczywiście ostać powiedzenie dekretu Quam singulari: Nec rem aliter acceperunt praecipui Concilii Lat. interpretes et equales illorum temporum. Wszak jeden Vincentius Hispanus nie przeważy szali. Gdybyśmy nawet przy bardzo rozszerzonem tłumaczeniu terminu: cum est capax doli, które spotykamy u dwóch innych komentatorów, granicę dolną ściągnęli również do 7 roku życia, jeszcze przeciw

---

[1]) Por. Zoll Fryderyk, Rzymskie prawo prywatne (Pandekta), II A., wyd. 4, str. 29.

jednolitości pierwotnego znaczenia terminu: anni discretionis w kanonie 21 Omnis utriusque przemawiać będzie ustawodawstwo partykularnych synodów.

Mimo stwierdzenia mylności w powyższem powiedzeniu sam dekret Quam singulari nie traci na swojej powadze, a tem bardziej na epokowej swojej wartości. A to dlatego, ponieważ owo powiedzenie mieści się we wstępie a nie w dyspozytywnej części, która, jak wiadomo, jedynie nas obowiązuje. Wstęp zaś, zawierający historyczne motywy (układał je kardynał Gennari), podobnie jak i w innych postanowieniach, także i tu może mieć problematyczną wartość i z chwilą wykrycia błędu musi być poddany rewizji. Inaczej ma się rzecz z częścią dyspozytywną dekretu.

Wobec tego, że dekret nie nawiązał do pierwotnego znaczenia dawnego terminu technicznego: anni discretionis, zawartego w 21 kan. IV soboru later., zatem pierwszem postanowieniem swojem dyspozytywnem, które przytoczyliśmy na początku, wprowadził nowość o tyle, że zamiast pierwotnego znaczenia względnego i przeciętnego ostatniego nadał temu terminowi znaczenie absolutne: aetas... in qua puer incipit raciocinari, hoc est circa septimum annum sive supra, sive infra. Jeśli chodzi o przyczynę tego kroku ustawodawczego, leży ona, zdaniem naszem, głównie w zmianie poglądu na sam kościelny nakaz corocznego spowiadania się i przyjmowania Komunji św. Gdy bowiem 21 kanon IV soboru lat. zwracał się do człowieka już dojrzewającego, popełniającego przeciętnie grzechy ciężkie, z nakazem, aby się nie ociągał z pojednaniem z Bogiem oraz połączeniem z Nim przez Komunję św., to dekret Quam singulari wyszedł z założenia, że, aby w dziecku jak najdłużej zachować stan łaski, otrzymanej w sakram. Chrztu św., czyli zabezpieczyć je przed grzechem ciężkim, trzeba je z chwilą przyjścia do używania rozumu prowadzić zaraz do spowiedzi św. (a więc choćby miało się spowiadać tylko z grzechów powszednich!)[1]) i Komunji św. (byleby potrafiło rozróżniać zwykły chleb od Chleba Eucharystycznego!). W następstwie owej zmiany poglądu zmienił się też i charakter samego nakazu. Nie ulega wątpieniu, że 21 kanon IV soboru lat. miał charakter nietylko nakazu dyscyplinarnego, ale i karnego, gdy tymczasem w dekrecie Quam singulari moment karny odpadł zupełnie, a dyscyplinarny rozszczepił się natomiast na dwie strony: z jednej objął on samo dziecko, z drugiej zaś czynniki wychowawcze: Obligatio praecepti Conf. et Com., quae puerum gravat, in eos praecipue recedit, qui ipsius curam habere debent, hoc est in parentes, in confessarium, in institutores et in parochum. Ta właśnie zmiana a zarazem i nowość nie jest zdaniem naszem niczem innem, jeno prawnym, kanonistycznym, wyrazem owej zasadniczej pastoralno-pedagogicznej myśli, która przenika cały dekret Quam singulari.

---

[1]) To zapytanie komisja interpretacyjna w r. 1920 pominęła milczeniem. (Por. Theol. prakt. Quartalschrift 1922, str. 113).

A teraz końcowe pytanie: Czy nowy kodeks przez wprowadzenie do swoich obu, na początku niniejszego artykułu przytoczonych kanonów krótkiego wyrażenia: idest ad usum rationis zamiast dłuższego określenia dekretu Quam singulari p. I, zajął inne stanowisko niż dekret odnośnie do znaczenia owego terminu: anni discretionis? Że od skończonego 7 roku życia należy u dziecka przyjmować używanie rozumu, czyli liczyć lata rozeznania, na to mamy odpowiedź w kan. 88, § 3. Trudność była tylko w tem, czy na podstawie nowego kodeksu obowiązek I spowiedzi św. i Komunji św. obowiązuje już dziecko, gdy ono przyjdzie do używania rozumu przed rokiem 7. Gdy więc w r. 1918 komisja interpretacyjna na to dubium odpowiedziała: affirmative [1]), możemy teraz ująć odpowiedź naszą na końcowe pytanie w następującą formę: Nowy kodeks mimo formalnej różnicy w tym punkcie poszedł rzeczowo za dekretem Quam singulari.

*X. Michał Wyszyński.*

---

# Nowsze publikacje teologiczne.

**Ecclesia. Encyclopédie populaire des connaissances religieuses.** Paris, Bloud et Gay 1927, str. 1105. Cena 15 zł.

Nauka francuska odznacza się tem, że od szeregu lat wydaje wzorowe encyklopedje teologiczne o wielkiej wartości naukowej. Znane najwięcej są encyklopedje: biblijna, apologetyczna i ogólno-teologiczna. Obok tych wyszła obecnie mała encyklopedja, przeznaczona dla inteligencji, pragnącej się poinformować o kwestjach teologicznych i religijnych. Rzecz nie jest ujęta alfabetycznie, lecz poszczególne rozdziały omawiają rozmaite gałęzie wiedzy teologicznej, tak teoretycznej jak praktycznej, lecz dodany przy końcu „indeks" ułatwia znakomicie orjentację. Dzieło to wyszło bez wszelkiej pretensji, ma jednak wielkie znaczenie dla ułatwienia orjentacji tak teologom, jak laikom.

Oto rozdziały, które encyklopedja zawiera: I. Nauka: Wstęp do filozofji chrześcijańskiej, apologetyka, wstęp do Pisma św., dogmatyka moralna, teologja ascetyczna i mistyczna, katolickie praktyki religijne, liturgja, uwagi o prawie kanonicznem. II. Historja: Uwagi wstępne o znaczeniu historji i jej metodach; historja Starego Zakonu, Jezus Chrystus, historja Kościoła, geografja Kościoła katolickiego, kościoły niekatolickie, historja filozofji chrześcijańskiej, historja literatury chrześcijańskiej, historja sztuki kościelnej (z licznemi rycinami) wraz z zarysem historji muzyki kościelnej. Następuje: pogląd na religje niechrześcijańskie, lista papieży, spis alfabetyczny świętych, słownik biograficzny i geograficzny. III. Akcja katolicka: Ogólne zasady socjologji katolickiej, pogląd na wychowanie chrzescijańskie, o rodzinie chrześcijańskiej, organizacja parafji i diecezji, o państwie chrześcijańskiem, o stowarzyszeniach katolickich.

Materjał olbrzymi jest przejrzyście ugrupowany, jasno rozprowadzony, zwięźle — bez frazesów — przedstawiony. Dzieło jest rzeczywiście polecenia godne.

**Pribilla Max: Um kirchliche Einheit.** Stockholm, Lausanne, Rom. Geschichtlich-theologische Darstellung der neueren Einheitsbestrebungen. Freiburg i. B. 1929, str. 332. Cena 12 marek niem.

---

[1]) Por. Theol. prakt. Quartalschrift 1922, str. 113.

Coraz szersze koła zatacza akcja, dążąca do połączenia wszystkich chrześcijańskich wyznań religijnych. Początek wziął ruch ten w Anglji, skąd przeszedł na inne kraje europejskie, zwłaszcza te, które zamieszkuje rasa germańska. Dążności do unji Kościołów protestanckich, prawosławnych i, o ile się da, Kościoła katolickiego pochodzą z zamiarów najszlachetniejszych i dlatego inicjatorzy i propagatorzy tego ruchu zasługują na szczere uznanie. Nie mają jednak programu jednolitego; rozbieżność ta uwidoczniła się w dwóch kongresach, które odbyły się po wojnie. Pierwszy z nich był zwołany przez protest. arcybiskupa Upsali Soederbloema w r. 1925 do Sztokholmu i obradował pod hasłem: jedność w życiu i pracy (life and work), drugi został zorganizowany r. 1927 w Lausannie przez komitet angielsko-amerykański i postawił sobie za cel: doprowadzenia do „unji w wierze i ustroju" (faith and order).

Na jedną i drugą konferencję zaproszono Ojca św., który, jakkolwiek na pisma organizatorów bardzo serdecznie w słowach pełnego uznania odpowiedział, kategorycznie odmówił wzięcia udziału Kościoła katolickiego w dziele tem. Wprawdzie postąpienie Ojca św. wywołało rozmaite komentarze, lecz czy custos veritatis mógł był inaczej postąpić? Stolica Apostolska stanowisko swoje w tej kwestji dokładnie zaznaczyła w encyklice *Mortalium animos* z r. 1928. X. Pribilla T. J. wszystkie dokumenty odnośnie zestawił i wyczerpująco całą sprawę wyświetlił.

**Krebs Engelbert: Joseph Wittigs Weg aus der kirchlichen Gemeinschaft.** München, Kösel u. Pustet, str. 51. Cena 2·50 zł.

Jest to osobna odbitka z pisma: Der katholische Gedanke I (1928), zeszyt III. X. Krebs, profesor teologji dogmatycznej w Würzburgu, spokojnie i zupełnie bezstronnie omawia sprawę Wittiga, byłego profesora historji kościelnej w uniwersytecie wrocławskim, która dużo rozgłosu nabrała w Niemczech. Wittig znalazł licznych wielbicieli, wysławiających go jako bohatera, a oczerniających Kościół. Należało im przeciwstawić opis postępowania Wittiga z jednej a Kurji biskupiej i Stolicy Apostolskiej z drugiej strony w oswietleniu katolickiem. Ks. Krebs był specjalnie do napisania tej repliki powołany, gdyż bliżej zetknął się z tą sprawą zaraz w początkach. Kardynał Bertram zwrócił się bowiem do niego, aby jako dogmatyk wydał dokładną opinję o domniemanych błędach dogmatycznych w pismach Wittiga, co on oczywiście uczynił. Równocześnie także korespondował Krebs z Wittigem, nakłaniając go do ustępliwości. Niestety Wittig nikogo nie usłuchał. Wolał iść własną drogą. Można to psychologicznie zrozumieć: poeta i literat zabił w nim księdza i teologa. Książka księdza Krebsa jest świetną apologją, że Kościół błądzących synów nie z surową bezwzględnością ze swej społeczności wyklucza, lecz że im okazuje dużo cierpliwości i miłości celem pozyskania ich (viel Geduld und werbende Liebe).

**Das Leben des Bischofs Otto von Bamberg.** Von einem Prüfeninger Mönch. Übersetzt und eingeleitet von Adolf Hofmeister. Leipzig 1928, str. XXX i 78. Cena 7·50 mk. niem.

Apostoł Pomorza, św. Otton, jest jedną z najwybitniejszych postaci średniowiecza, ogromne położył zasługi około Kościoła jako duszpasterz, organizator i apostoł. Krótko po śmierci (r. 1139) aż trzech autorów spisało jego życie. Badania historyczne wykazały, że z tych biografij najcenniejsza jest spisana przez nieznanego mnicha z klasztoru Prüfeningen pod Ratyzboną, założonego przez Ottona. Prof. Hofmeister z Greifswald wydał r. 1924 na podstawie rękopisów w krytycznem opracowaniu oryginalny tekst łaciński. Obecnie opublikował przekład niemiecki, zaopatrzył wstępem i dodał rozdział: Św. Otton w sztuce średniowiecznej. Ponieważ „Żywot św. Ottona" zalicza się do najpiękniejszych utworów średniowiecza i dużo zawiera danych o stosunkach na Pomorzu, lektura bądź oryginału bądź niniejszego przekładu opłaca się. Jednakże niektóre wyjaśnienia autora trzeba przyjąć z ostrożnością, bo pochodzą z jego orjentacji niemieckiej.

**Perinelle O. P.: L'attrition d'après le Concile de Trente et d'après Saint**

**Thomas d'Aquin.** Kain 1927, str. 152, Cena 17·50 fr.

Ważna to kwestja: jaki stopień żalu jest potrzebny przy sakramencie pokuty, czy attritio, czy contritio, a dalej: w jakim stopniu amor Dei w tym akcie wewnętrznym musi być zawarty. Autor dokładnie przeszukał akta soboru trydenckiego i zbądał stan kwestji w XVI wieku. Trzy kierunki można według niego rozróżnić: rygoryści żądali aktu prawdziwej miłości Boga, przeciwnikom wystarczał „timor Dei" a umiarkowani domagali się t. zw. amor benevolus initialis. O. Perinelle sądzi, że większość uczestników soboru przemawiała za opinją trzecią umiarkowaną. Dalej usiłuje wykazać, że także według św. Tomasza akt taki jest konieczny przy Sakramencie Pokuty. Czy jednak takie wprowadzenie aktu pośredniego między contritio a attritio nie spotka się z protestem moralistów?

**Dedieu J.: Instabilité du protestantisme.** Paris 1928, str. 196 w 16°. Cena 10 fr.

Rzadki objaw, że francuski teolog katolicki zajmuje się protestantyzmem. Odkąd Loisy poglądy neoprotestantyzmu zaczął szerzyć we Francji, uczeni katoliccy mimowoli musieli badania swe pokierować ku tym zagadnieniom. W książce X. Dedieu jest dużo esprit francuskiego. Główna teza, którą przeprowadza, brzmi: w protestantyzmie niema ewolucji właściwej, jest tylko niestałość czyli zastosowanie pojęć religijnych do każdorazowych pojęć nauk świeckich, wskutek czego ich teologja nie posiada własnego źródła. Dystynkcja autora: évolution — instabilité jest bardzo trafna.

**Wiener H. M.: The Altars of The Old Testament** (Beigabe zur Orientalistischen Literatur-Zeitung). Leipzig 1927, J. C. Hinrichs in 4°, str. 34 z 5 il. Cena 5 mk. n.

Autor, prawnik, żyd angielski, omawia ołtarze Starego Testamentu, głównie ołtarz całopalenia, potem też ołtarz z rogami (Horned Altar), ołtarze pamiątkowe (Memorial Altars) i wkońcu ołtarz kadzielny. Co do metody, autor zbiera teksty Biblji i uwzględniając zasadę Contemporanea expositio est optima et fortissima in lege, daje nam pierwszą, jakkolwiek niekompletną, monografję ołtarza Starego Zakonu. Z wielkiej ilości faktów przytoczonych na treściwych stronach swej pracy usiłuje wyprowadzić wniosek, że system ofiarny żydowski wiąże się bardzo ściśle ze systemami okolicznych narodów semickich. Wiele rysów, o których się sądziło, że są charakterystycznemi kultu hebrajskiego, okazało się tylko modyfikacjami i adaptacjami zwyczajów i praktyk powszechnych w tym czasie na Wschodzie. Tora ma mało nowych urządzeń ofiarnych; zadowala się często zatwierdzeniem zwyczajów semickich z nałożeniem im tylko specjalnego swoistego piętna narodu wybranego. Widać więc tu próby naturalistycznego tłumaczenia. Z drugiej jednak strony słusznie wykazuje A., że szereg teoryj, które się na ten temat w ostatnich czasach pojawiały, po bliższem przyjrzeniu się krytycznem okazuje się bez podstaw. Bezsprzeczną jego zasługą jest staranie o zmniejszenie spekulacyj bezpłodnych, a oparcie się prawie wyłącznie o teksty i fakta, niestety tu znowu popada niekiedy w przesadę, którą sam poprzednio zganił, jak np. co do zwyczaju składania ofiar miejscowych i okolicznościowych (jego egzegeza Lev. XVII, 1—9), egzegeza Ex. XX, 24—26 i Deut. XII, jak twierdzenie, że niszczenie baranka paschalnego w Exodus nie było prawdziwą ofiarą i t. d. Rzecz ciekawa dla poznania nowszych prądów egzegezy. *J. J.*

**Maier, Friedrich Wilhelm: Israel in der Heilsgeschichte nach Röm. 9—11.** (Biblische Zeitfragen XII, 11, 11). Münster 1929, str. 157. Cena 3 zł.

X. Maier, profesor egzegezy Nowego Testamentu w Wrocławiu, objął razem z X. Heinischem, prof. kat. Un. w Nymwegen, po śmierci śp. X. Nikla kierownictwo wydawnictwa: Biblische Zeitfragen. W przeciwieństwie do pierwszych seryj, które traktowały aktualne sprawy biblijne więcej popularnie i przystępnie, nowsze zeszyty już mają charakter naukowy i dlatego dla ogółu nie są bardzo zrozumiałe. Jednakże dla teologów zapewne stanowić będą chętnie czytaną informację.

Treścią niniejszej rozprawy jest wyczerpująca egzegeza myśli Pawło-

wych, wypowiedzianych w Liście do Rzymian: „iż ślepota padła na część Izraela do czasu aż pełność pogan wnijdzie do Kościoła. A wtedy cały Izrael zbawion będzie". W szczególności autor egzegezuje w rozdz. I: wiersze 9, 1—5, w r. II: 9, 6—29, w r. III: 9, 30—33 i 10, w r. IV: r. 11. Polega on na najnowszych komentarzach, jednakże nie przeładował rozprawy cytatami i aparatem filologicznym.

Praca X. M. jest przykładem, jak nowsza egzegeza pracować winna. *W. S.*

**Héris Ch. V., O. P.: Le Mistère du Christ.** Collection „La pensée thomiste". Tom II. Revue des Jeunes 1928, in 12°, str. 384. Cena 16 fr.

W studjum niniejszem ujął autor, prof. i regens dominikańskiego studjum teologicznego w Saulchoir, zasadnicze prawdy chrystologji, naświetlając całość z punktu widzenia pełni kapłaństwa Syna Bożego. Christus Sacerdos et Rex, oto przewodnia myśl całej pracy, opartej ściśle na nauce Doktora Anielskiego, zwłaszcza w kwestji w ostatnich czasach żywo omawianej o ofierze Mszy świętej i jej istocie, zajął autor stanowisko stanowcze po stronie myśli tomistycznej.

Pracę podzielił autor na dwie części. W części pierwszej omawia pokolei: Powołanie kapłańskie Chr. (r. I); — to studjum o motywie wcielenia; kapłańskie poświęcenie Chr. (r. II) — studjum o unji hipostatycznej; kapłańska doskonałość Chr. (r. III) — studjum o łasce i cnotach w Chrystusie; r. IV i V poświęcone są łasce głównej (gratia capitalis); ostatni omawia działalność kapłańską Chr. przedewszystkiem w ofierze krzyżowej.

Część druga zajmuje się naszem uczestnictwem w kapłaństwie Zbawiciela, głęboko rozwijając naukę o Mistycznem Ciele.

Autor przechodzi pokolei nasze uczestnictwo w świętości Chr. (r. I) przez wiarę i sakramenta; w Jego kapłańskiej konsekracji przez charaktery sakramentalne (r. II); w Jego władzy królewskiej (r. III) przez hierarchię kościelną; w Jego ofierze (r. IV) przez Ofiarę Mszy świętej. Na końcu parę słów poświęca autor kapłaństwu wiecznemu Styl łatwy i piękny. *A. G.*

**Abraham Władysław: Zagadnienie Kodyfikacji Prawa Małżeńskiego.** II wyd. Lublin 1929, str. 47.

Pierwsze wydanie tego dzieła ukazało się w 1927 r. Autor w 3 rozdziałach: 1) Forma zawarcia małżeństwa i wyznaniowe prawo małżeńskie, 2) Jurysdykcja, 3) Rozwody — omawia zagadnienie kodyfikacji prawa małżeńskiego w Polsce, wyłuszczając swój pogląd na tę sprawę: „nie przesądzając ostatecznych wyników pracy kodyfikacyjnej, — czytamy we wstępie (str. 6) — pragnę tu jak najzwięźlej określić moje osobiste stanowisko w odniesieniu do tych trzech pytań". Odnośnie do pierwszej kwestji, t. j. do formy małżeństwa autor zauważa: Wobec tego należałoby w przyszłej kodyfikacji prawa małżeńskiego rozróżnić z jednej strony Kościół katolicki, kościoły lub społeczności religijne, których prawo małż. dla państwa zostanie uznane, a z drugiej strony społeczności takie, które tego prawa nie uzyskają, tudzież wszystkich nie należących do żadnego w państwie uznanego wyznania i t. zw. bezwyznaniowych. Dla pierwszej kategorji byłaby obowiązującą odnośna forma wyznaniowa, a i skutecznem dla państwa odnośne prawo małż., a dla drugiej weszłoby w zastosowanie państwowe prawo małż., wraz z obowiązkową formą zawarcia związku" (str. 20, 21).

Konsekwentnie do tego autor jurysdykcję w sprawach małżeńskich przyznaje sądom wyznaniowym (str. 25 seq.). Odnośnie do rozwodów zdanie autora jest takie: „wobec tego tem silniej podkreślam stanowisko wyznaniowe także w sprawie rozwodów. Należy je więc dopuścić o tyle, o ile je dopuszczają te wyznania, których prawo wyznaniowe małżeńskie zostanie dla państwa uznane" (str. 45).

---

Treść: Św. Benedykt 529—1929. — „Anni discretionis" w prawie kanonicznem. — Nowsze publikacje teologiczne.

*ZA POZWOLENIEM WŁADZY DUCHOWNEJ.*

Redaktor: X. *Aleksy Klawek.* — Lwów, ul. Supińskiego 11.
Wydawca: Tow. „Bibljoteka Religijna" — Lwów, Ormiańska 13.

Z DRUKARNI TOW. „BIBLJOTEKA RELIGIJNA" — LWÓW, ORMIAŃSKA 13.

Rok I. Lwów — październik 1929 Nr. 2.

# RUCH TEOLOGICZNY

DODATEK INFORMACYJNY DO „PRZEGLĄDU TEOLOGICZNEGO".

## Ś. P. KS. BATIFFOL.

Z początkiem 1929 r. Francja straciła jednego z swych najwybitniejszych pracowników w dziedzinie teologji pozytywnej, ś. p. ks. Piotra Batiffola.

Ks. Piotr Batiffol urodził się dnia 27 stycznia 1861 r. w Tuluzie, gdzie jego ojciec był profesorem gimnazjalnym. Ukończywszy gimnazjum w mieście rodzinnem, udaje się do Paryża, by tutaj pod kierownictwem księży sulpicjanów przygotować się do kapłaństwa. W r. 1884 otrzymuje ks. Batiffol święcenia kapłańskie. By pogłębić swą wiedzę szczególnie z dziedziny historji, uczęszcza przez pewien czas na wykłady do Instytutu Katolickiego i do Szkoły Praktycznej Nauk Wyższych (Ecole pratique des Hautes-Etudes); tutaj jest uczniem ks. Duchesne'a.

W r. 1886 udaje się do Rzymu, gdzie zostaje mianowany kapelanem przy kościele św. Ludwika, wchodzi w bliższy kontakt z sławnym archeologiem Rossim i oddaje się głównie studjom historycznym i archeologicznym. Po dwuletnim pobycie w Wiecznem Mieście wraca do Paryża, by tutaj po krótkim okresie pracy duszpasterskiej zostać mianowanym kapelanem przy gimnazjum św. Barbary, na którem to stanowisku miał spędzić znaczny okres swego życia, wywierając wielki wpływ na młodzież, nawet na niewierzącą.

W r. 1898 powołany zostaje na rektora Instytutu Katolickiego w Tuluzie. Do nowej pracy zabiera się ks. Batiffol z całą energją i przyczynia się niemało do rozwoju tej placówki naukowej. By przyczynić się do rozwoju nauk teologicznych, wydaje od r. 1899 czasopismo „Bulletin de littérature ecclésiastique", które szczególnie wielkie usługi oddało Kościołowi w czasach rodzącego się modernizmu. Ś. p. ks. Batiffol bowiem był jednym z pierwszych, którzy zwrócili uwagę na niebezpieczeństwo nowych tych prądów w teologji; odkrył on je, zanim jeszcze Loisy sformułował swe credo w książce: L'évangile et l'église.

Daleki więc był od modernizmu i poświęcił nawet osobny numer swego czasopisma, by przeciwdziałać zgubnym wpływom tego ruchu. Wyraził jednak błędne zapatrywanie w kwestji rozwoju dogmatu eucharystji w drugim tomie swych: Etudes d'histoire et de théologie positive, wskutek czego spotkał się z ostrą

krytyką i odwołany został w r. 1907 z stanowiska rektora. Książka ta została nadto umieszczona na indeksie książek zakazanych, co autor jej odczuł bardzo boleśnie. W następnem wydaniu sprostował błędne zdania, uznając stanowisko władzy kościelnej za zupełnie uzasadnione.

Przywiązaniu swemu do Kościoła dał szczególnie wymowny wyraz, gdy po powrocie z Tuluzy do Paryża pierwszy tom swych studjów o chrześcijaństwie pierwotnem wydał z dedykacją Matri Ecclesiae.

Ówczesny arcybiskup paryski, kardynał Amette, darzył go swem zaufaniem, oddał mu kapelanję przy gimnazjum św. Barbary, na którem to stanowisku ś. p. ks. Batiffol pozostał aż do śmierci, i mianował go honorowym kanonikiem katedralnym. W Paryżu ś. p. ks. Batiffol poświęcał się nadal pracy naukowej; w uznaniu jego zasług na tem polu mianowały go uniwersytety lowański i oksfordzki doktorem honorowym, a kardynał Mercier zaprosił go do wzięcia udziału w sławnych dysputach z anglikanami w Malines. Papież Pius XI wyznaczył go w r. 1928 jako jednego z swych przedstawicieli na kongres historyków w Oslo.

W pracy swej naukowej poświęcił się ś. p. ks. Batiffol pierwotnie wydawaniu manuskryptów i pracom ściśle historycznym Z znaczniejszych prac jego z tego zakresu należy wymienić:

Les manuscrits grecs de Bérat d'Albanie et le Codex purpureus, w Archives des missions scientifiques et littéraires, 3 série, t. XIII, Paryż 1887.

Actus sancti Philippi Apostoli w Acta Bollandiana, IX, 1890.

Syntagma doctrinae ad monachos, Paryż 1890.

L' abbaye de Rossano, contribution à l'histoire de la Vaticane Paryż 1891.

Tractatus Origenis, Paryż 1900, wydane wraz z O. Wilmartem O. S. B., przypisane jednak mylnie przez wydawców wielkiemu teologowi aleksandryjskiemu.

Histoire de la littérature grecque chrétienne, 2 t., Paryż 1901.

Głównie jednak znany jest ks. Batiffol z swych prac z dziedziny teologji pozytywnej i historji liturgji, których większość wyszła z pod jego pióra w póżniejszych latach. Tutaj należą:

Histoire du bréviaire romain, Paryż 1893.

Etudes d'histoire et de théologie positive, 2 t., Paryż 1902—1905. Tom drugi, który, jak wspomniano, umieszczony został na indeksie, wydał autor z odpowiedniemi poprawkami powtórnie w r. 1913.

Leçons sur la messe, Paryż 1919.

Etudes de liturgie et d'archéologie chrétienne, Paryż 1919.

Do rzeczy najlepszych, które wyszły z pod pióra ks. Batiffola, należą jego studja o Kościele pierwszych wieków: Le catholicisme, des origines à saint Léon, t. I, L'eglise naissante et le catholicisme, t. II, La paix constantinienne et le catholicisme, t. III, Le catholicisme de saint Augustin, t. IV, Le siège apostolique (359—451), Paryż 1912—1924.

Wymienić również należy z ostatnich lat: Catholicisme et Pápauté. Les difficultés anglicanes et russes, Paryż 1925.

Saint Grégoire le Grand, Paryż 1928.

Poza tem ogłaszał jeszcze ś. p. ks. Batiffol liczne artykuły w czasopismach i encyklopedjach.

Jak wynika z powyższego zestawienia, dziedziną zainteresowania ks. Batiffola była historja, teologja pozytywna i historja liturgji. Zagadnieniom filozoficznym uwagi wogóle nie poświęcał. Prace, któremi wzbogacił literaturę teologiczną, zapewnią mu poczesne miejsce w historji ruchu teologicznego w ostatnich latach XIX i w pierwszych dziesiątkach lat XX wieku.

*Poznań* *X. Słomkowski.*

---

# STAN ORJENTALISTYKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W KOŚCIELE KATOLICKIM.

Jest rzeczą pewną, że ostatnie kilkadziesiąt lat przyniosły ogromne wzmożenie w życiu Kościoła katolickiego zajęcia się sprawami, dotyczącemi chrześcijan, do obrządków wschodnich należących, a w związku z tem żywszem odezwały się echem tendencje unjonistyczne, czyli pragnienia, aby odszczepieńcze Kościoły wschodnie doprowadzić do pierwotnej z Kościołem powszechnym jedności. Dwie przytem w tym całym ruchu dają się zauważyć zmiany, w porównaniu z dotychczasowemi pojęciami, panującemi w tej mierze w społeczeństwie katolickiem i w jego sferach kierowniczych. Na pierwszą zwrócił słusznie uwagę w ostatnich czasach ks. dr. Petrani w artykule, zatytułowanym: „O wyższości obrządku" (we lwowskiej „Gazecie Kościelnej" r. 1928, n. 51, str. 582—584 i n. 52 str. 596—597), mianowicie, że podczas gdy dawniej w życiu Kościoła dawał się wyraźnie wyczuć kierunek, zmierzający ku uprzywilejowaniu obrządku rzymskiego ponad innemi, to obecnie daje się zauważyć coraz bardziej wzmagający się prąd ku równouprawnieniu wszystkich obrządków i niejednokrotne nastąpiły w tym względzie orzeczenia ostatnich Papieży.

Drugą zmianę można uważać za dorobek najnowszych kilkunastu lat: jest nią coraz bardziej utrwalające się we współczesnych umysłach przekonanie, że wielkie dzieło zjednoczenia Kościołów

wschodnich z Rzymem nie może stać się (podług przewidywań naturalnie ludzkiej roztropności, gdyż nadzwyczajne działania Boże uchylają się z pod jej kontroli) dziełem jednej chwili, lecz przepaść, kopana przez wieki, jedynie przez długotrwałą i wytrwałą pracę przygotowawczą zasypana być może. Stąd wynikło przekonanie najzupełniej słuszne, że przyszłe dzieło unji tylko wtedy wyda trwałe owoce, gdy poprzedzi ją należyte przygotowanie teoretyczne, t. j. wzajemne poznanie się i usunięcie nieporozumień i uprzedzeń, jakie jedna strona żywi ku drugiej. To zrozumienie ważności teoretycznego przygotowania, czego naogół mówiąc, nie doceniano w dawniej przedsiębranych próbach unji, skłoniło świat katolicki, że w ostatnich latach z wielkim zapałem zaczęto studjować i badać wielki świat wierzeń i życia religijnego chrześcijan wschodnich, a wszystko to były rzeczy niemal zupełnie na Zachodzie nieznane.

Jednym z głównych czynników, jakie współdziałały w ożywieniu tego ruchu naukowego na polu orjentalistyki chrześcijańskiej, były co parę lat się odbywające, począwszy od r. 1904, zjazdy w Welehradzie, chociaż zakres ich działania ograniczał się do odszczepieńczych narodów słowiańskich. Powstaje nadto kilka czasopism specjalnych, jak „Echos d'Orient“, „Bessarione“ i inne, a ukoronowaniem dzieła jest założenie w 1920 r. przez Benedykta XV w Rzymie Papieskiego Instytutu Wschodniego. Instytut ten, początkowo prowadzony przeważnie przez benedyktynów i asumpcjonistów, a w 1923 roku powierzony przez Piusa XI pieczy zakonu jezuitów, w myśl swego założyciela wypełnia podwójne zadanie: najpierw kształcą się w nim młodzi kapłani obrządków wschodnich (do Instytutu Wschodniego, podobnie jak i do Biblijnego, przyjmuje się jedynie ukończonych już teologów), pragnący zapoznać się z teoretycznemi podstawami odrębności ich życia religijnego i kościelnego, a następnie znajdują w nim wiedzę interesujący się temi sprawami teologowie zachodni. Wykłady w Instytucie Wschodnim obejmują całokształt wiadomości o Wschodzie, a zatem kontrowersje dogmatyczne, następnie dzieje Kościołów wschodnich, patrologię, liturgję, prawo kościelne, archeologję i filologję wschodnią, ostatnio przybyło, jako część dodatkowa, studjum mahometanizmu (t. zw. Institutiones Islamiticae). Po paru latach pracy naukowej można osiągnąć specjalny doktorat kościelnych nauk wschodnich (in scientiis orientalibus ecclesiasticis).

Jakiż tedy, przy tak ożywionym ruchu, istnieje dorobek wiedzy, jakim się może poszczycić cała ta różnorodna działalność? Byłoby rzeczą niesłuszną żądać już jakichś nadzwyczajnych rezultatów, jakiegoś zgłębienia i wyjaśnienia wszystkich zagadnień, jakie się w tej dziedzinie przedstawiły. Trudności bowiem tej pracy są olbrzymie, przedewszystkiem brak wielki opracowań poprzednich, następnie trudności językowe i rzeczowe, wreszcie wielka ilość i różnorodność poszczególnych zagadnień; dość powiedzieć, że istnieje na Wschodzie ośm odrębnych obrządków: bizantyński,

ormiański, syryjski, chaldejski, maronicki, malabarski, koptycki i abisyński, a niektóre z nich, przedewszystkiem bizantyński, zawierają w sobie cały szereg odrębnych, o bardzo rozmaitym charakterze organizacyj kościelnych. To też dziwić się nie należy, że brak jest jeszcze wielkich opracowań całości nauki o chrześcijaństwie wschodniem: całość życia kościelnego chrześcijan wschodnich podjęło, i to względnie pobieżnie, dopiero dwóch autorów, mianowicie niemiecki profesor K. Luebeck („Die christlichen Kirchen des Orients“, 1911) i francuski asumpcjonista R. Janin („Les Eglises orientales et les Rites orientaux“ w 1922, drugie wyd. w 1926). Podobnie niema dotąd należycie opracowanego całokształtu spornych kwestyj dogmatycznych między Wschodem a katolikami (znakomity znawca tych spraw, O. Jugie, asumpcjonista, wydał dotychczas dopiero I wstępny tom swego dzieła „Theologia dogmatica Christianorum Orientalium, ab Ecclesia Catholica dissidentium“ (1926), gdzie rozprawia jedynie o charakterze ogólnym teologji wschodniej i podaje treściwy rys jej dziejów).

Z poszczególnych spraw niektóre są należycie już opracowane. Np. co do dziejów partrjarchatów melchitów-unitów istnieje obszerne i wyczerpujące dzieło Charon-Karalewskiego „Histoire des patriarchats melkites“, podobnie historja i organizacja wewnętrzna cerkwi rosyjskiej jest nieco lepiej znana. Inne sprawy, np. dotyczące Koptów lub Abisyńczyków i wiele innych, niemal zupełnie nieporuszone. To też wielkość pola działania, jakie się roztacza przed nauką katolicką, jest poprostu bezbrzeżna i każdy, historyk czy teolog, filolog czy biblista czy prawnik, ma przed sobą cały szereg tematów, czekających na wydobycie ich z ciszy niewiadomości lub zapomnienia.

Wśród tych przelicznych zagadnień, jakie stają wobec nauki katolickiej, jest parę takich, które przedewszystkiem wymagają opracowania. Należą tu przedewszystkiem podstawy filozoficzne myśli religijnej, czyli teologji wschodniej. Sprawa to niełatwa, bo teolog zachodni, przyzwyczajony do ładu i systemu scholastyki, z trudnością orjentuje się w bezładzie i braku wszelkiego systemu, cechującym teologję wschodnią. Następnie wiele bardzo jest do zrobienia w historji prądów religijnych na Wschodzie, które ze strony katolickiej nie doznały dotąd żadnego niemal opracowania. W szczególności historycy teologji w Polsce winniby zająć się dziejami sporów i polemik, związanych z zawarciem unji brzeskiej, gdyż zabierający o tem głos nieliczni uczeni świeccy nie mogą dać należytego opracowania z braku fachowego przygotowania.

Wreszcie wewnętrzne życie kościelne kościołów tak schizmatyckich, jak i nawet unickich, jest w wielu szczegółach zupełnie na Zachodzie nieznane. Oby nauka teologiczna polska, która w odrodzonej ojczyźnie nowem i żywszem zaczyna się odzywać tętnem, także i w tej dziedzinie głos swój zabrała i do ogólnego skarbca wiedzy jak najwięcej wartościowego dorobku przyniosła. Bliskimi

tego Wschodu będąc sąsiadami i znając go lepiej niż inni, mamy wiele danych nato, aby też więcej niż inni rzucić światła naukowego rozjaśnienia na te tak w dzisiejszych czasach aktualne zagadnienia. *X. Henryk Cichowski.*

---

## CASUS CONSCIENTIAE*).

I.

Proboszcz, wikary (kooperator) i katecheta (prefekt), pomagający stale w tej samej parafji, udają się wraz z sporą grupą parafjan na pielgrzymkę do Rzymu. W Świętem Mieście spowiadają i rozgrzeszają „swoich parafjan", nie postarawszy się o jurysdykcję miejscowej władzy duchownej. Czy valide i licite?

Proboszcz mógł valide i licite spowiadać swoich jako posiadający nad nimi zwyczajną jurysdykcję in foro interno. Tę samą władzę posiadają wedle kanonu 881 § 1 „alii qui loco parochi sunt". Takimi są proboszczowie usuwalni (amovibiles), wikarjusze (zwani perpetui — nb. tego wyrazu nie używa w can. 471 nowy kodeks), sprawujący faktycznie czynności duszpasterskie w imieniu kapituły, klasztoru lub innej osoby moralnej, vicarii oeconomi (c. 472—473), zarządzający parafją wakującą (zwani u nas zwykle administratorami), vicarii substituti (c. 474) zastępujący proboszcza nieobecnego, a nawet vicarii adiutores (c. 475), których ordynarjusz daje proboszczom niezdolnym do pełnienia swego urzędu (zwani u nas dawniej administratorami in spiritualibus). Nie można jednak rozciągać tego pojęcia na zwykłego wikarjusza pomocnika (vicarii cooperatores can. 476), choć „ipse debet ratione officii parochi vicem supplere eumque adiuvare in universo paroeciali officio". Wprawdzie wikary-kooperator wykonuje stale także obowiązki spowiednika w parafji, o ile nb. Ordynarjusz inaczej wyraźnie nie postanowi „nisi aliud expresse caveatur" (can. 476 § 6), ale jest on tylko pomocnikiem i quasi-zastępcą proboszcza (vicem suplere et adiuvare debet), nie może zaś być uznany jako „quasi-parochus" lub „loco parochi".

Oczywiście nie może spowiadać pielgrzymów katecheta, choćby stale i to nawet z polecenia Ordynarjusza pomagał jako spowiednik w parafji. Posiada on bowiem niewątpiwie tylko zleconą (delegata)

---

*) „Casus conscientiae", choć pisane po polsku, wykazują może rażącą ilość wyrazów łacińskich. Muszę usprawiedliwić to „makaronizowanie", które nie uszłoby w innym artykule naukowym, czy popularnym. Piszę dla kapłanów, obznajomionych z naukową łacińską terminologją, używaną w teologji moralnej i prawie kanonicznem. Wprowadzanie nowej, polskiej terminologji, nieznanej lub nie uznanej ogólnie, mogłoby wprowadzić zamieszanie i nieporozumienie. Wobec tego, iż „casus conscientiae" mają cel nawskróś praktyczny, zechcą czytelnicy wybaczyć ich „polsko-łacińską" formę.

juryzdykcję, który nie może wykonywać poza terytorjum, na które mu ją zlecono.

Czy jednak rozgrzeszenia, których udziela wikary, nie będą ważne na podstawie jurysdykcji „quam supplet ecclesia“? O ileby liczba pielgrzymów spowiadająca się u tych kapłanów była poważniejsza (według moralistów wystarczy około 20), zaszedłby wypadek „erroris communis“, w którym, jak wiadomo, Kościół ze względu na dobro powszechne uzupełnia jurysdykcję (c. 209), a więc absolucje byłyby ważne, choć oczywiście niedozwolone. Gdyby jednak tylko kilku pielgrzymów korzystało z tego „rozgrzeszenia“, zaistniałby tylko „error privatus“, t. z. Kościół nie uzupełniłby braku jurysdykcji, a rozgrzeszenia pozostałyby nieważne.

II.

Ks. Piotr i ks. Paweł zostają proboszczami. W dokumencie, nadającym im probostwa, niema wyraźnej wzmianki o jurysdykcji do słuchania spowiedzi. Ks. Piotr prosi wobec tego Ordynarjusza, by mu pozwolił spowiadać tak w swej parafji jak i poza jej granicami. Ks. Paweł natomiast spowiada na podstawie tego, iż jest proboszczem nietylko w swej parafji swoich parafjan i obcych, ale także swoich i obcych na terytorjum innych parafij. Quid ad casum?

a) Ks. Piotr mógł spowiadać bez osobnej jurysdykcji w granicach swej parafji tak swoich, jak i obcych parafjan. Posiada bowiem jako proboszcz (can. 873 § 1, por. can. 467 § 1) „iurisdictionem ordinariam ad confessiones excipiendas“. Ta władza jest istotnie złączona z urzędem proboszcza i może ją wykonywać valide et licite, o ile go Ordynarjusz jej nie pozbawi. Na podstawie zaś can. 881 § 1 może spowiadać na terytorjum swej parafji „etiam vagos ac peregrinos ex alia dioecesi vel paroecia ad sese accedentes, itemque catholicos cuiusque ritus orientalis“. Może także spowiadać poza terytorjum swej parafji, a nawet diecezji swoich parafjan: „qui ordinariam habet absolvendi potestatem, possunt subditos absolvere ubique terrarum“. Nie może natomiast spowiadać poza granicami swej parafji obcych parafjan bez osobnego pozwolenia (iurisdictio delegata), bo nie ma nad nimi per se ani władzy zwyczajnej, ani nadzwyczajnej.

b) Z tego wynika, że ks. Paweł spowiadał valide i licite w swej parafji, ale tylko w swojej. Rozgrzeszenia, których udzielał poza terytorjum parafji swoim parafjanom, były ważne, ale udzielane obcym nieważne, a sam podlega (o ile nie działał bona fide ex ignorantia) na podstawie can. 2366 suspensie „a divinis“. Czy jednak absolucje udzielone przez ks. Pawła nie są ważne propter errorem communem (can. 209)? Wobec tego, iż ludzie uważają kapłana spowiadającego prawie zawsze i powszechnie za upoważnionego do tej czynności, rozgrzesza ks. Paweł (który spowiada po różnych obcych parafjach) oczywiście illicite, ale z powodu ogólnego błędu (error communis) valide.

III.

Ks. Jan przedstawia na kongregacji dekanalnej konfratrom następujące kwestje do rozstrzygnięcia: Odprawiłem Mszę św.: *a)* bez stypendjum i bez uwiadomienia kogokolwiek za duszę mego kolegi protestanta, który był zawsze wierzącym chrześcijaninem i okazywał wiele skłonności ku katolicyzmowi (wziął ślub katolicki, wychowywał wszystkie dzieci po katolicku etc.); *b)* za znajomego żyda, człowieka bardzo uczciwego i wierzącego ortodoksa; *c)* za zdrowie Józefa protestanta na prośbę jego żony katoliczki i przyjąłem od niej za tę Mszę św. stypendjum; *d)* za powodzenie rodziny, w której „żona" katoliczka-rozwódka przeszła na kalwinizm i zawarła związek małżeński w zborze protestanckim (mąż pozostał katolikiem), a dzieci są chrzczone w kościele katolickim. Za odprawienie tej Mszy przyjąłem od matki „męża" stypendjum.

Na kongregacji dają się słyszeć uwagi, że ks. Jan odprawił te wszystkie Msze św. nieprawnie (illicita), gdyż Kościół katolicki nie pozwala ofiarować Mszy św. za dusze ludzi, którzy zmarli jako niekatolicy (extra unionem externam cum Ecclesia catholica), ani też na intencję niekatolików (o ile nie są odprawione na intencję ich nawrócenia). W ostatnim wypadku zachodzi oprócz tego zgorszenie.

Jaka jest dyscyplina kościelna co do ofiarowania Mszy św. za innowierców żywych lub umarłych według dzisiejszego prawa? Podkreślam: wobec d z i s i e j s z e g o, gdyż nowe prawo zmieniło w tym względzie dość znacznie dawniejsze przepisy, względnie ogólnie przyjęte zdania teologów i kanonistów.

Nowy kodeks daje odpowiedź na pytania postawione w tej sprawie niezawsze wyraźnie, niejedno trzeba wyinterpretować i dostosować. Kan. 809 stawia jasno zasadę, że za każdego człowieka (a więc nietylko za katolika) można aplikować Mszę św. (pro quibusvis tum viris tum etiam defunctis . . . . . . expiantibus). Domniemanie (praesumptio) jest zatem za odprawieniem, a wyjątki podaje kanon 2262 § 2 i kan. 1241.

Nie można zatem odprawiać Mszy św. żałobnej za Świętych lub błogosławionych lub za dusze niemowląt ochrzczonych, bo te są w niebie, ani za dusze niemowląt nieochrzczonych, które są w otchłani (limbus puerorum). Nie można oczywiście odprawiać Mszy św. za dusze w piekle, ale o nikim nie wiemy na pewno, że jest rzeczywiście potępiony.

Kanon 1241 zabrania odprawiać uroczystej Mszy św. żałobnej i innych publicznych obrzędów („Missa exsequialis etiam anniversaria, tum alia publica officia funebria") za tych, którym się odmawia pogrzebu kościelnego. Do takich zalicza kan. 1240 § 1 al. 1: „Sectae haereticae vel schismaticae notoriae addicti", a kan. 1239 § 1 nieochrzczonych: „Qui sine baptismo decesserint". A zatem akatolików czyto ochrzczonych czy nieochrzczonych nie grzebie

się kościelnie i nie odprawia za nich publicznego żałobnego nabożeństwa. Nigdzie natomiast nie broni obecnie Kościół za nich się modlić, ani nawet prywatnie ofiarować Mszy św. Wobec tego, że mogli umrzeć extra corpus Ecclesiae, ale być w dobrej wierze i w stanie łaski uświęcającej, mogą być zatem w czyśćcu i korzystać z owoców Ofiary św., Kościół dozwala modlić się za ich dusze i prywatnie aplikować Mszę św. Oczywiście musi kapłan celebrujący za nich uważać, by nie dać zgorszenia lub nie szerzyć indyferentyzmu („Kościół tak samo modli się za katolików jak i akatolików — widocznie to wszystko jedno, w jakiej się wierze żyje i umiera“). W naszym przypadku niema mowy o zgorszeniu, bo ks. Jan odprawiał za zmarłych akatolików bez stypendjum i bez czyjejkolwiek wiedzy, a zatem zupełnie licite.

Co do aplikowania za akatolików ochrzczonych (heretyków lub schizmatyków) żyjących, to i teorja (S. Oficjum 19/4 1837) i praktyka Kościoła pozwalała odprawiać za nich tylko w intencji (wyraźnej lub domniemanej) nawrócenia ich na prawdziwą wiarę. Skoro jednak Kościół dopuszczał już dawniej odprawienia (nawet za stypendjum) na wszelką godziwą intencję nieochrzczonych (decyzja św. Oficjum z 12/7 1865), nie można się dziwić, że obecne prawo nie broni odprawiania Mszy św. na każdą godziwą intencję heretyka, schizmatyka lub ekskomunikowanego; tylko za tych ekskomunikowanych, którzy są „vitandi“, wolno odprawiać Mszę św. tylko o ich nawrócenie (kan. 2262 § 2 al. 2). Może więc ks. Jan odprawiać Mszę św. za zdrowie chorego męża protestanta tudzież za rodzinę, tem bardziej, że obok „żony“ odstępczyni i lichego katolika „męża“ wchodzą do niej przecież dzieci, należące do Kościoła katolickiego. Zgorszenie można usunąć odpowiedniem wyjaśnieniem i zapewnieniem, że ksiądz będzie się przedewszystkiem modlił za nawrócenie niewierzących lub błędnowierców. — Oczywiście jakieś uroczyste nabożeństwa (zwłaszcza in casu d) byłyby z powodu zgorszenia nie na miejscu. *X. A. Gerstmann.*

## NOWE WYDANIE „HISTORJI RELIGJI“ CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE'A [1]).

Wyszło w IV, zupełnie przerobionem, wydaniu dzieło tak dobrze i zaszczytnie znane, któremu dał początek w swoim czasie profesor historji religji w Lejdzie, zmarły tam w r. 1920, Chantepie de la Saussaye. Wydanie III ukazało się jeszcze w r. 1905 pod naczelną redakcją samego profesora Chantepie de la

[1]) **Lehrbuch der Religionsgeschichte,** begründet von Chantepie de la Saussaye, herausgegeben von Alfred Bertholet u. Eduard Lehmann. Tübingen Mohr 1925, I B. VIII 756, II B. VII 732, duże 8°. Nadto cały szereg specjalnych wypisów (Lesebücher).

Saussaye: wydanie obecne ukazało się w 20 lat po tamtem i to pod główną redakcją prof. Edwarda Lehmanna, którego zmarły jeszcze za życia chciał mieć swoim następcą, a który uprosił na współredaktora uczonego niemieckiego Alfreda Bertholeta. Przez cześć dla zmarłego, nowi wydawcy to dzieło ogłosili jako czwarte wydanie dzieła Chantepie de la Saussaye'a i zatrzymali to nazwisko firmowe, chociaż obecne wydanie jest zgruntu nowem i do poprzedniego mało podobnem.

Dzieło Lehmanna, profesora w Kopenhadze w Szwecji, i Bertholeta, profesora niemieckiego, jest wynikiem pracy zbiorowej. Jak w wydaniu poprzedniem, tak i w tem obecnem powołano specjalistów do napisania historji religji, w której właśnie są specjalistami, tylko inni przyszli ludzie i nieco inaczej wielu z nich patrzyło na początki religji wogóle. Poszczególni autorzy są profesorami lub tylko docentami na uniwersytetach przeważnie w Niemczech, nadto w Holandji, w Danji, jeden z nich w Pradze czeskiej, jeden we Fryburgu w Bryzgowji. W porównaniu z wydaniem poprzedniem tylko trzy działy są opracowane przez tych samych autorów, religja mianowicie staroperska przez tego samego Edwarda Lehmana, staroegipska religja przez Langego z Kopenhagi i religje semickie przez tego samego Friedr. Jeremiasa z Magdeburga; wszystkie inne działy są opracowane przez uczonych innych. I tak nasz Aleks. Brückner, profesor literatur i języków słowiańskich w Berlinie, opracował dział religji Słowian i Litwinów, prof. Ankermann z Berlina religję ludów pierwotnych (Naturvölker), prof. Deubner z Berlina religję rzymską, prof. Nilsson z Lund religję grecką, prof. Sten Konow z Chrystjanji religje indyjskie, prof. Grönbeck z Kopenhagi religję germańską, duchowny, przypuszczam, anglikański, Mac Culloch z Bridge of Allan religję celtycką; religje w Chinach opracował prof. Franke z Berlina, religje w Japonji prof. Florenz z Hamburga, islam prof. Inouck-Hurgronje z Lejdy. Nie uwzględniliśmy tu jeszcze wielu innych autorów, którzy zobowiązali się przygotować odpowiednie wypisy z zakresu ich specjalnej nauki.

Wszyscy zatem autorzy, jak się zdaje, są protestantami, wszyscy są racjonalistami, nie uznającymi porządku nadprzyrodzonego i objawienia nadprzyrodzonego w naszem katolickiem znaczeniu, wszyscy inaczej patrzą na wiele kwestyj z historji religij, niż historycy religij katoliccy. Pod tym względem dzieło niniejsze różni się zasadniczo od dzieła ks. Anwandera[1]), który opracował wszystkie religje, nie wyłączając także religji dawnych Meksykańczyków (Azteków) i Peruwjańczyków (Inka), sam jeden i nadał temu opracowaniu piętno wyraźnie katolickie. Czwarte wydanie dzieła Chantepie de la Saussaye może uchodzić za wyraźnie protestanckie, gdyż główny jego obecny redaktor, prof. Lehmann, w obszernem studjum ogólnem o religji i jej zjawiskach, pod koniec tego studjum poświęca

[1]) Por. wyżej Przegląd Teol. str. 378 nn.

bardzo gorące słowa uznania Lutrowi jako reformatorowi religijnemu (t. I, str. 129) z powodu jego nauki o ufności, fiducia.

Z powodu takiego, a nie innego charakteru dzieła Lehmanna i Bertholeta czytelnik katolicki wobec rozmaitych wywodów i uwag ze strony rozmaitych autorów poszczególnych działów winien zachować własny sąd krytyczny. Dotyczy to w szczególności studjum ogólnego o religji prof. Lehmanna, o którem już wspomniałem. Jest to obszerny wstęp do dalszych już szczegółowych wywodów o rozmaitych religjach zosobna. Autor wypowiada wiele uwag cennych i bardzo trafnych, które się przydadzą także apologetyce katolickiej. Mówi np. o „chorobie, jaką pewni na polu historji religij dyletanci zarazili świat niewtajemniczony, utożsamiając mianowicie chrześcijaństwo z buddyzmem“ (I, 19—20). Prof. Lehmann zajmował się osobiście wiele buddyzmem, jego twórcą i literaturą, dlatego jego powyższa uwaga nie pochodzi od laika, a mówi sama przez się bardzo wiele. Podobnych uwag napotykamy w tem studjum więcej. Autor bardzo wysoko ceni religję w ogólności, podnosi jej znaczenie w historji człowieka, ceni wysoko chrześcijaństwo, a równocześnie pozwala sobie na uwagi pod adresem pewnych urządzeń i wyobrażeń w katolicyzmie, które świadczą o nieznajomości rzeczy katolickich i o bardzo płytkiem ich pojmowaniu. To zresztą, co autor mówi o Sakramentach w Kościele, o objawieniu, o czci świętych, jest nam dobrze już znane z innych racjonalistycznych pism protestanckich. Podkreślimy natomiast, bo to może także signum temporis, że i u samego autora czuć bardzo życzliwe stanowisko dla *religji wogóle, a dla religji Chrystusowej w szczególności, pewien* pociąg ku pietyzmowi i mistyce, i że on sam zaznacza, iż w dzisiejszym protestantyzmie jest dziś dążność ku temu, co jest właśnie w katolicyzmie, t. j. ku życiu sakramentalnemu i nadprzyrodzonemu. Przytaczamy tu dosłownie i w oryginalnym niemieckim języku, odnośny ustęp: „Mit dem Mysteriencharakter der Kirche als eines Sakramentsinstituts hat der Protestantismus grundsätzlich gebrochen, in der Praxis geht aber die Neigung sowohl im heutigen Luthertum als in der anglikanischen Kirche in die alte Richtung zurück“ (I, 58).

Jest także signum temporis, ale cechuje to już wogóle dzisiejszy kierunek w studjach nad historją religij, że sam prof. Lehmann, jak też inni autorowie w innych działach, szczególniejszą uwagę poświęcają sprawom mistyki, sprawom kultu, sprawom praktyk religijnych, tym właśnie pierwiastkom, któremi trzyma się właściwe życie religijne, a mitologja schodzi na plan dalszy. Zgodnie z tym kierunkiem autorowie mocno wyróżniają świat wiary jako świat w pewnem znaczeniu „nadprzyrodzony“, od świata tego, w którym panuje prawo przyczynowości i logiki, a w którym człowiek czuje się często tak słabym i tak bardzo czuje potrzebę pomocy „nadprzyrodzonej“. Ten jednak dzisiejszy kierunek w nauce historji religij ma też i odwrotną stronę medalu. Oto teorja preanimistyczna

głosi zasadę, że początki religji tkwią w pierwiastkach człowieka irracjonalnych, że człowiek pierwotny potrzebował przedewszystkiem pomocy wyższej, tej pomocy spodziewał się od mocy „nadprzyrodzonej“ (die Macht), którą się w świecie odczuwa, że tę moc cudowną można sobie zapewnić zapomocą pewnych obrzędów, że w ten sposób powstała w historji naprzód magja, a dopiero z magji rozwinęła się powoli właściwa religja. Taką ewolucję tych rzeczy przyjmuje Lehmann, wskazując wyraźnie jej etapy: „Magja, kult (obrzędy magijno-religijne), zgodność z prawem, moralność, wiara“ („Entwicklung über Magie, Kultus, Gesetzlichkeit, Moral, Glaube“ t. I, str. 122). Także inni autorowie oparli się na takiej zasadzie, tak że jest ona zasadą podstawową całego dzieła, chociaż etnologja katolicka teorję magijną, czyli preanimistyczną, pod przewodnictwem ks. Wilh. Schmidta z Mödlingen zwalcza jako błędną i na podstawie dużego materjału etnologicznego broni przy tworzeniu się pierwotnej religji znaczenia pierwiastków rozumowych (intelektualnych).

Wspominam o tem wyraźnie, aby raz jeszcze podkreślić, że czytelnik katolicki, o ile będzie z tego dzieła korzystał, zachował wobec rozmaitych poglądów i uwag autorów własny sąd krytyczny zarówno gdy chodzi o początki chrześcijaństwa i katolicyzmu, jak gdy mowa o początkach wierzeń religijnych wogóle. Nauka katolicka odrzuca zasadniczo teorję ewolucyjną przy obydwu tych wielkich zagadnieniach, choć przyznaje i ewolucji i pierwiastkom irracjonalnym w historji wierzeń religijnych również niemałe znaczenie. W tych sprawach czytelnik katolicki zechce się oprzeć na dziele ks. Anwandera, które gdzie indziej zalecamy.

Wskazując na te strony dzieła, wobec których czytelnik katolicki winien być ostrożnym, nie mamy zamiaru umniejszać jego wartości. Dzieło Lehmanna i Bertholeta jest pierwszorzędnem dziełem naukowem; podaje materjału, dat, faktów z historji religij bardzo wiele, napisane jest gruntownie i jasno, tak że w przeróżnych zagadnieniach każdy z niego bardzo wiele może skorzystać. Taki np. Nilsson historję wierzeń greckich przedstawił w ten sposób, że czytelnik znajdzie tu wiele materjału także przeciw wielu wywodom jednostronnym naszego autora książek o hellenizmie i chrześcijaństwie lub judaizmie. Przecież i teorji magijnej nie można odmówić pewnych zasług i pewnych uprawnień w nauce. Niezawodnie teorja ta oparta jest na głębszych danych z psychologji religji i przyczyniła się w nauce do pogłębienia znaczenia religji. Nie ulega wątpliwości, że i ta teorja, jak ją przedstawia w tem właśnie dziele prof. Ankermann, albo jak ją przeprowadził prof. dr. Preuss z Berlina w broszurze: Glauben u. Mystik im Schatten des höchstens Wesens (Leipzig, Hirschfeld 1926, str. 61), podaje wiele ciekawego i ważnego dla nauki także katolickiej materjału.

Wspomnieliśmy o Ankermannie, który opracował w omawianem tu dziele rozdział o religji ludów pierwotnych (I, str. 131 do 192). Rozdział ten, stosunkowo niedługi, podzielony jest na następujące ustępy-paragrafy: 1. Kult przodków i wiara w dusze, 2. Pojęcie potęgi i magja, 3. Totemizm, 4. Bogowie, 5. Kult i kapłaństwo, 6. Mit, 7. Uwagi końcowe. Sam spis paragrafów świadczy, że autor stanął na stanowisku ewolucji w historji religij i że zasadniczo trzyma się teorji magijnej. To właśnie w świecie naukowym było wielką niespodzianką. Wyczekiwano od niego czegoś nowego, gdyż to właśnie autor wraz z drugim wybitnym etnologiem berlińskim, dr. Grübnerem, jest twórcą teorji etnologicznej o kręgach historyczno-kulturalnych, którą przyjęła cała szkoła katolicka. Spodziewano się zatem słusznie, że autor zastosuje tę właśnie najnowszą teorję przy kreśleniu religji ludów pierwotnych. Tak się jednak nie stało. Autor na bóstwa wyższe u ludów pierwotnych, w szczególności u ludów pigmejskich, nawet nie zwrócił uwagi, a o samej teorji kręgów nic bliższego nie podaje. W całem swojem studjum kierował się rozumowaniem racjonalno - psychologicznem. Odpowiada to ogólnej zasadzie, jaką przyjęli wydawcy, ale nauka przez to doznaje zwężenia.

Może jeszcze jedno nas dziwić, dlaczego wydawcy nie uwzględnili w tak szeroko postawionem dziele także religji dawnych Azteków i Peruwjańczyków. Obydwa te narody wytworzyły przed Kolumbem wysoką rodzimą kulturę i pozostawiły wiele wspaniałych pomników, należało zatem także ich religji osobny rozdział poświęcić, jak uczynił to świeżo w swojem dziele ks. Anwander i jak to uczynił jeszcze przed wojną w swojej Allgemeine Religionsgeschichte (Bonn, Marcus et Weber I B. 1911, II B. 1913) Conrad v. Orelli. Jest to w dziele Lehmanna i Bertholeta duża luka, a luka ta razi tem bardziej, że w nowem wydaniu opracowano szerzej i przez specjalistów religję Słowian i Litwinów (nasz prof. Brückner), religję Celtów (Mac Culloch), że dodano obszerne studjum z bogatym materjałem o religji w ogólności i o historji nauki historji religij, czego w poprzednich wydaniach nie było.

Godne uwagi jest wypuszczenie w nowem wydaniu całkowite rozdziału o religji żydowskiej, t. j. o religji Starego Zakonu, o chrześcijaństwie zaś nie było i w poprzednich wydaniach. Stanęła w ten sposób religja Starego i Nowego Zakonu odrębnie a razem, ale wydawcy uczynili to ze względów oportunistycznych, nie zasadniczych. Prof. Bertholet przygotowuje odrębne wydanie historji religji Izraela, literatura zresztą do tej religji jest w Niemczech bardzo obfita.

Osobne uwagi należy poświęcić wypisom (Lesebücher), których cały szereg ma się ukazać w związku z tem czwartem wydaniem. Niektóre z tych wypisów wyszły równocześnie z głównem dziełem, inne były lub są w przygotowaniu. Z tych, które już wyszły, podniosę wypisy prof. Brücknera: Die Slaven. Zostały zaraz rozchwytane, gdyż świat niemiecki pragnął oddawna mieć

poza kronikarzami średniowiecznymi, jak Dytmar, Helmold, Sakso Gramatyk, Żywoty Ottona Bamberskiego, teksty potrzebne do religji Słowian i Litwinów, jakie właśnie prof. Brückner, zajmując się tyle lat także temi wierzeniami, mógł wydać i wreszcie wydał z cennemi do nich uwagami. Sam jednak katalog bóstw litewskich i żmudzkich znała już literatura niemiecka choćby z Usenera, który w książce swej Götternamen przytoczył cały wykaz Łasickiego względnie Laskowskiego. Ale szło tu przedewszystkiem o źródła ruskie i o uwagi samego prof. Brücknera, którego sąd o tych sprawach jest dzisiaj już wyrobiony i ustalony, a jest to owoc jego dwudziestokilkuletniej pracy.

Wypisy prof. Brücknera, jak też inne, uważamy za znakomite. Geldner, znany badacz i wydawca Avesty, dał wypisy Die zoroastrische Religion (Das Avesta) do religji perskiej. Zebrał tu z rozmaitych źródeł świętych staroperskich to wszystko, co może historyka tej religji, rzeczywiście niesłychanie dla nas dzisiaj zajmującej, bliżej interesować. Dr. Preuss, bardzo wybitny amerykanista, dał wypisy Die Eingeborenen Amerikas. Uporządkował coprawda materjał podług zasadniczego schematu tego wydawnictwa, niemniej jednak jest to materjał pierwszorzędny i z pierwszej ręki, dlatego odda znakomite usługi każdemu. Latte w wypisach Die Religion der Römer und der Synkretismus der Kaiserzeit dotyka znowu dziedziny tak bezpośrednio interesującej chrześcijaństwo i z tej właśnie dziedziny synkretystycznej epoki dał nam całe mnóstwo tekstów i innego materjału. Niemniej bogate są wypisy Nilssona: Die Religion der Griechen. Wypisy te są obszerniejsze, liczą 90 przeszło stron drobnym drukiem. Innych wypisów niestety nie mam jeszcze pod ręką, ale nie można wątpić, że i one wypadną dobrze.

Zaznaczę wreszcie, że dzieło główne i wypisy są wydane bardzo pięknie, mają alfabetyczne bardzo dokładne rejestry — rejestr rzeczy w dziele głównem jest sporządzony przez samego prof. Bertholeta i obejmuje blisko sto stron druku petitowego w 3 kolumnach przez wszystkie te stronice.

Zwracamy zatem baczną uwagę na to dzieło w przekonaniu, że może ono oddać wielkie usługi w pracy naukowej w zakresie historji religij. *X. Szydelski.*

---

## Nowsze publikacje teologiczne.

**Czuj Jan Ks.: Żywot św. Augustyna.** Kraków 1928. Cena zł. 6·50.

Św. Augustyn należy bezsprzecznie do najwybitniejszych postaci chrześcijańskiego świata. Dla swych głębokich i oryginalnych myśli i poglądów, rozsianych hojnie w przelicznych dziełach z różnych dziedzin teologicznych, zajmuje on wśród Ojców Kościoła wyjątkowe stanowisko. Z niekłamanym podziwem odnosili się już współcześni tak do jego genjuszu naukowego jak jego wybitnych cnót. Szereg pokoleń chrześcijańskich żył jego wielką spu-

ścizną naukową. Jego wpływ na całe średniowiecze jest wprost niezmierzony. Lecz i nowszym czasom, dumnym ze swych wynalazków i różnych dociekań na polu filozofji i teologji, ma Augustyn niejedno jeszcze do powiedzenia. W świetle jego nauk starają się uczeni rozwiązać różne problemy, interesujące dzisiejszą ludzkość. Do zajęcia się jego wielką osobą i działalnością przyczynią się niezawodnie w wielkiej mierze uroczystości jubileuszowe, które odbędą się w całym świecie katolickim w roku następnym z okazji tysiącpięćsetnej rocznicy jego śmierci. Uroczystości te znajdą zapewne żywy oddźwięk w naszej polskiej literaturze teologicznej.

Do najlepszych znawców św. Augustyna w Polsce należy obecnie ks. dr. Czuj, profesor Uniwersytetu Katolickiego w Lublinie. Z zakresu jego badań nad Doktorem Łaski pochodzą następujące prace: Kościół a państwo u św. Augustyna — Lwów, 1918; Hierarchja kościelna u św. Augustyna — Lublin, 1925; Św. Augustyn o żydach — Kraków, 1928; Przekład Wyznań św. Augustyna — Poznań, 1928. Jego też zasługą jest wydanie Żywota św. Augustyna. Dzieło to obejmuje 14 rozdziałów. W pierwszych sześciu przedstawia autor młodość Augustyna, jego nawrócenie oraz rozwój jego ducha; w następnych zaś omawia jego działalność jako wielkiego biskupa i teologa chrześcijańskiego. W dodatku znajdujemy najważniejsze objaśnienia, odnoszące się do treści dzieła, a następnie spis źródeł i opracowań, które posłużyły autorowi do jego skreślenia. Praca ks. dr. Czuja napisana jest żywo, przystępnie i interesująco. Zasługuje ona w całej pełni na to, by się nią zajęły szersze koła naszego społeczeństwa katolickiego, a w szczególności Czcigodni Bracia Kapłani, pracujący jużto w duszpasterstwie, jużto na polu naukowem. Zaręczam im, że odniosą z lektury tego cennego dzieła wielką korzyść dla swego umysłu i serca, co dla szanownego autora (jak tego w przedmowie pragnie) będzie najmilszą nagrodą. *Ks. P. S.*

**Der Katholische Gedanke.** Eine Vierteljahrsschrift, herausgegeben vom Kathol. Akademikerverband. Verlag Josef Kösel u. Friedrich Pustet, München.

Życie religijne w katolickich Niemczech, mimo ostatniej klęski wojennej, bije żywem i silnem tętnem. O jego rozwoju świadczy między innemi bogata stosunkowo literatura religijna, obejmująca różne dziedziny wiedzy teologicznej. Do jej rozszerzania wśród inteligencji katolickiej służą w pierwszym rzędzie liczne czasopisma perjodyczne. Do dziesiątek dawnych miesięczników i tygodników przybyło w ubiegłym roku nowe czasopismo p. t.: „Der Katholische Gedanke". Jest ono organem Związku Katolickich Studentów. Wychodzi w Monachjum co kwartał. Zajęło ono miejsce dawnych roczników, które ukazywały się od r. 1918 do 1927 w Augsburgu. Celem nowego kwartalnika jest pogłębianie życia religijnego wśród młodzieży akademickiej, budowanie królestwa Bożego na ziemi przez zaszczepianie w jego umysły i serca stałych i niezmiennych zasad Chrystusowych. Wydawcy tego czasopisma starają się na jego łamach dać inteligencji katolickiej, jasny światopogląd w duchu nauki katolickiej, który ma jej dopomóc do zwycięstwa w walce z dzisiejszemi problemami życia; pragną oni wyrobić w duszach ludzi, posiadających wykształcenie akademickie, to, czego one zazwyczaj mimo przynależności zewnętrznej do Kościoła nie posiadają, to jest owego „sentire cum Ecclesia". Jeśli bowiem katolicy czuć się będą swojsko w Kościele, jeśli jego hasła i dążenia uznają szczerze za swą duchową własność, to niewątpliwie nietylko umocnią dzisiejszy stan posiadania katolicyzmu w Niemczech, lecz nadto w swej akcji katolickiej, przepojonej nawskroś duchem Chrystusowym, odzyskają dla zbawczych wpływów prawdziwej religji różne dziedziny życia, które w ostatnich czasach od niej całkiem lub częściowo się uwolniły.

Ponieważ „Myśl Katolicka" służyć ma sprawie „Akcji Katolickiej", do której obecny Papież wszystkich katolików tak usilnie nawołuje, dlatego artykuły, znajdujące się w omawianem przez nas czasopiśmie, mają mieć charakter nie czysto teoretycznego ujmowania i rozwiązywauia problemów, lecz związane mają być z praktycznem życiem religijnem jednostek i ca-

łego narodu. W ostatnim np. zeszycie „Myśli Katolickiej“ są następujące artykuły: pierwszy pióra arcybiskupa Riedera poświęcony jest Uniwersytetowi Katolickiemu w Salzburgu; w drugim mamy pracę O. Claddera i Dieckmanna o Liście św. Pawła do Filemona; w trzecim Angelus Walz kreśli działalność Alberta W. z myślą realizacji jego kanonizacji w r. 1930 z okazji 650 rocznicy jego śmierci; w następnym artykule G. Hasenkamp ocenia próby zjednoczenia Kościołów odłączonych z Kościołem katolickim w świetle encykliki Piusa XI „Mortalium animos“. Wreszcie w ostatnim artykule Fr. Gräninger maluje postać A. Brucknera jako człowieka katolickiego i mistrza. Przy końcu każdego zeszytu znajdują się komunikaty Katolickiego Związku Akademików i literatura tegoż związku. Na nią zwracam szczególniejszą uwagę tym z pośród Czcig. Księży, którzy interesują się ogólnemi i aktualnemi problemami religijnemi. Nowemu czasopismu i literaturze religijnej Związku, stojącej na wysokiej wyżynie naukowej, zarzucić można jedno, a mianowicie, że mimo swej tendencji praktycznej zawiera za wiele abstrakcji filozoficznej, która dla przeciętnego inteligenta tak niemieckiego, a tem bardziej polskiego, jest trudną do zrozumienia. Jeśli uczeni katoliccy chcą oddziałać na szersze warstwy społeczeństwa i wytworzyć w niem prawdziwą i zdrową „myśl katolicką“, powinni w interesie dobrej sprawy dostosować się do poziomu ogółu inteligencji. Nowemu czasopismu życzymy szczerze jak najlepszego powodzenia. *X. P. S.*

**R. P. Lemonnyer, O. P.: Théologie du Nouveau Testament.** Paris, Bloud et Gay 1928, str. 192.

Jedna z dziedzin najważniejszych i najaktualniejszych to teologja biblijna, t. j. systematyczne zestawienie prawd religijnych, zawartych w księgach św. Prawda, że dogmatyka omawia i uzasadnia prawdy objawione, lecz sięga ona i poza Pismo św., a chociaż między teologją biblijną a dogmatyką nie może być żadnej sprzeczności, to jednak prawdy objawione w Piśmie św. występują w pewnej — nieco odmiennej od dzisiejszej — szacie, są podstawą późniejszego teologicznego rozwoju, są więc mniej rozwinięte, mniej jasne i wyraźne w stosunku do dzisiejszych ściśle określonych dogmatów. Jest zadaniem biblistów, by z tekstów biblijnych wyczytać z odpowiednim krytycyzmem, co dany autor inspirowany myślał i twierdził o prawdach nadprzyrodzonych. Teologja biblijna jest niejako uwieńczeniem pracy egzegetycznej, lecz narazie dziedziną przez egzegezę katolicką prawie że wcale nie opracowywaną. To znaczy, niektóre tezy dogmatyczne są monograficznie oświetlone, ale w całości „teologji biblijnej“ nie posiadamy. Wprawdzie protestanci dość dużo na tem polu opublikowali, bo u nich teologja biblijna zajęła miejsce dogmatyki, ale na nich bardzo polegać nie można, gdyż ich twierdzenia są nawskroś subjektywne. Przed wojną wydał kapucyn O. Hetzenauer: Theologia biblica Veteris Testamenti i zapowiedział drugi tom, zawierający teologję Nowego Testamentu, który się jednak nie ukazał, co niewielką szkodą, bo pierwszy tom jest bardzo słabo opracowany. Znakomitą natomiast monografję o św. Pawle napisał jezuita O. Prat p. t. La théologie de S. Paul.

Dominikanin O. Lemonnyer w krótkiem dziełku dużo nagromadził materjału, jednak więcej tu mamy siły oratorskiej niż ścisłości naukowej. Tylko ogólne problemy są poruszane, w szczegóły autor nie wchodzi. W każdym razie jest to pierwsza teologja Nowego Testamentu, która się ukazała w tej formie. Sądzę też, że narazie trudno będzie napisać dzieło kompletniejsze z tej dziedziny, gdyż brak jeszcze monografij do bardzo wielu zawiłych kwestyj, a bez nich całości dać nie można.



ZA POZWOLENIEM WŁADZY DUCHOWNEJ.

Redaktor: *X. Aleksy Klawek* — Lwów, ul. Supińskiego 11.
Wydawca: Tow. „Bibljoteka Religijna“ — Lwów, Ormiańska 13.

DRUKARNIA TOW. „BIBLJOTEKA RELIGIJNA“. LWÓW, ORMIAŃSKA 13. — TEL. 24-16

Rok I. Lwów — grudzień 1929 Nr. 3 i 4.

RUCH TEOLOGICZNY

DODATEK INFORMACYJNY DO „PRZEGLĄDU TEOLOGICZNEGO".

## PISMO ŚW. A KWESTJA BIBLIJNA.

Zamierzam zwrócić uwagę Czytelników na dzieła biblijne o charakterze ogólnym, mianowicie L. Cl. Filliona p. t. „L' Étude de la Bible" (Paris 1922) i Norberta Petersa p. t. „Unsere Bibel". Die Lebensquellen der heiligen Schrift. Paderborn 1929.

Pierwsze dzieło pióra najwybitniejszego i niedawno zmarłego biblisty francuskiego obejmuje 363 stron. Znakomity znawca Pisma Św. omawia w niem pod koniec swego pracowitego żywota w formie 52 listów i 25 dodatków znaczenie Biblji, jej pożytek dla kapłana w różnych dziedzinach jego działalności, sposób czytania, środki konieczne do naukowego studjum Pisma św. i t. p. Przy końcu tej cennej pracy (str. 344—365) znajdujemy szkic bibljoteki biblijnej, która znajdować się powinna wedle możności na półkach każdego inteligentnego kapłana, pojmującego na serjo swe wzniosłe stanowisko. Dzieło to mogę polecić gorąco przedewszystkiem Czcig, Księżom Prefektom, którzy naogół znają lub też znać powinni język francuski. Mogę ich zapewnić, że odniosą niemały z niego pożytek.

Po tej krótkiej wzmiance wspomnianej pracy F. przechodzę do obszerniejszego omówienia dzieła Petersa o pokrewnym charakterze, które się ukazało na półkach księgarskich w lecie bieżącego roku, jako dwunasty tom bardzo cennego wydawnictwa p. t. „Katholische Lebenswerte. Monographien über die Bedeutung des Katholizismus für Welt und Leben". Już samo nazwisko Autora, znanego zaszczytnie w literaturze biblijnej, wskazuje na to, że jego ostatnia praca posiadać musi nieprzeciętną wartość tak z punktu naukowego jak praktyczno-duszpasterskiego. Studjum biblijnem zajmuje się on bowiem od lat blisko czterdziestu; w r. 1892 (w 29 r. życia) otrzymał on od biskupa Simara katedrę egzegezy St. Zakonu w Paderborn, po znanym egzegecie Hobergu, którą dotąd nieprzerwanie piastuje. Od tej chwili aż po dzień dzisiejszy zdołał on przy swej niestrudzonej pracowitości napisać około 30 samodzielnych prac naukowych z dziedziny St. Testamentu, ponad 50 artykułów w różnych czasopismach naukowych a nadto bardzo wiele recenzyj i referatów, rozsianych w kilkunastu czasopismach niemieckich. Ostatnie swe dzieło rozpoczął Peters, jak zaznacza w przedmowie, jeszcze w czasie wojny światowej; skutkiem różnych przeszkód i in-

nych zajęć zdołał je wykończyć i wydać dopiero przed kilku miesiącami. Składa się ono prócz przedmowy, spisu rzeczy (V—XVI), wstępu (1—11) i zakończenia (477—489) a wreszcie uwag do tekstu (491—518) i spisu osobowo-rzeczowego (519—528) z pięciu części, w których po kolei przedstawia, czem jest Pismo Święte dla chrześcijanina i jak się do niego odnosi Kościół katolicki (11—109); jaki jest stosunek Pisma Św. do kultury świeckiej (113—199); w następnych trzech rozdziałach podaje Peters przepiękną charakterystykę Pisma Świętego. Przyrównuje on je bowiem do słońca, z którego tryska ustawicznie światło religijne, siła i ciepło, tak bardzo potrzebne dla rozwoju i udoskonalenia duchowego każdego wierzącego katolika. W trzeciej części (203—296) omawia więc Autor Objawienie Boże w Starym i Nowym Testamencie, które jest dla całej ludzkości, pogrążonej w ciemnościach błędu, prawdziwą światłością, wskazującą jej drogę do nieba; poczem wykazuje znaczenie Pisma Świętego dla różnych dziedzin nauki teologicznej, począwszy od najdawniejszych czasów aż po dzień dzisiejszy. Pismo Święte w przeciwieństwie do słowa ludzkiego, ma w sobie przedziwną, nadprzyrodzoną siłę. Jest ono najlepszą i jedynie prawdziwą księgą chrześcijańskiej pobożności; oddaje również znakomite usługi na polu kaznodziejstwa i katechezy. Temu przymiotowi Biblji poświęcił Autor część czwartą swego dzieła (str. 299—372). W ostatniej wreszcie części (373—473) przedstawia Peters Pismo Św. jako księgę pociechy religijnej w różnych okresach życia, a zwłaszcza w chwili cierpienia. W zakończeniu (474—489) znajdujemy praktyczne zachęty do gorliwszego niż dotąd czytania i rozszerzania Pisma Świętego tak w kołach duchownych jak świeckich.

W przedmowie do swej pracy zaznaczył P., że zamiarem jego było obudzić zainteresowanie dla Pisma Św. i spraw biblijnych a nadto chciał pobudzić czytelnika do samodzielnego studjum słowa Bożego, zawartego w Biblji Starego i Nowego Zakonu. Za najlepszy bowiem środek zapłodnienia życia wewnętrznego każdego katolika uważa zawsze lekturę natchnionych ksiąg naszej religji. Nie ulega, mem zdaniem, najmniejszej wątpliwości, że egzegeta niemiecki podkreślił w swej pracy doskonale wszystkie wartości i zalety, znajdujące się w Piśmie Świętem, i że wobec tego każdy czytelnik a w szczególności kapłan katolicki znajdzie w niej bardzo wiele pożytku tak dla swego umysłu jak serca. Dzieło P. napisane jasno, bez przeładowania naukowego, z wielką znajomością i ukochaniem słowa Bożego, powinno się mem zdaniem znaleźć w bibljoteczce każdego bez wyjątku kapłana. Po tej ogólnej ocenie dzieła Petersa, w której pragnąłem podkreślić jego niepoślednią wartość i znaczenie dla studjum Pisma Świętego w kołach duchowieństwa katolickiego, przechodzę do bardziej szczegółowego omówienia kilku rozdziałów z pierwszej części jego pracy, odnoszących się do tak zwanej kwestji biblijnej- t. j. stosunku natchnionego i nieomylnego

Pisma Św. do nauk świeckich a w szczególności do nauk przyrodniczych. Ponieważ zagadnienie to jest pierwszorzędnej wagi i nastręcza najwięcej trudności przy studjum Pisma Św., dlatego na nie zwrócę baczniejszą uwagę Czcig. Czytelników. Chciałbym bowiem, by wyniki badań Petersa doszły za mojem pośrednictwem do wiadomości tych duszpasterzy, którzy mimo mej usilnej prośby nie zdobędą się na zakupno i przeczytanie jego cennego dzieła w całości. Trzeba bowiem wiedzieć, że P. zajmował się od dłuższego czasu kwestją biblijną i że w badaniach swych, dotyczących stosunku Pisma Świętego do nauki świeckiej doszedł do pewnych wyników, które powoli znajdują uznanie i zastosowanie w egzegezie katolickiej. Należy on do typu uczonych katolickich, którzy nie obawiają się nowszych problemów ani trudności, wypływających z postępu nauk świeckich, lecz ufni w Opatrzność Bożą, kierującą ludzkością i Kościołem, szukają nowych wyjaśnień dla nowych zagadnień i nie wahają się nawet w obronie prawdy zrywać z dawnem tłumaczeniem Pisma Świętego, choćby powszechnie przyjętem, jeśli ono nie odpowiada dzisiejszym wymogom naukowym i postępowi wiedzy należycie uzasadnionemu i ugruntowanemu.

Jakżeż więc Peters wyjaśnia trudności, jakie wyłoniły się w ostatnich czasach przeciw nieomylności Pisma Świętego ze strony nauk historycznych, a zwłaszcza przyrodniczych? Przedewszystkiem zaznaczyć należy, że autor omawianego przez nas dzieła wyklucza zgodnie z nauką Kościoła sprzeczności między pewnikami naukowemi a dogmatami wiary. Wiara i nauka rozwijają się odrębnie, każda z nich ma swą wyłączną domenę i w rozwoju swym podlega specjalnym prawom, tak iż teoretycznie rzecz biorąc między nauką a wiarą nie powinno być zatargów. W rzeczywistości zaś przychodzi nieraz do wzajemnych sporów i poważnych nawet konfliktów między przedstawicielami obu kierunków myśli ludzkiej. Wypadki walki między teologami a uczonymi świeckimi zachodzą wówczas, kiedy jedni drugim wchodzą niepotrzebnie w drogę, to jest jeśli bibliści, nie rozumiejąc dobrze tekstu Pisma Świętego, chcą wydawać nieomylne wyroki na polu nauk świeckich, lub jeśli przyrodnicy wkraczają bezprawnie w dziedzinę teologji i na podstawie swych badań o charakterze czysto świeckim chcą wydawać sąd o rzeczach, należących do zakresu teologji. Dla uniknięcia wzajemnych konfliktów między wiarą a nauką powinni zatem tak teologowie jak uczeni świeccy pracować wyłącznie w swej dziedzinie i nie powinni nigdy wykraczać poza normy zakreślone im naturą ich badań. Jeśli nauka świecka po długich i żmudnych dociekaniach doszła w swej specjalności do pewnych wyników, to obowiązkiem biblistów jest porzucić dawne tłumaczenie Pisma Św. niezgodne z wynikami sumiennych i pilnych badań na polu przyrody czy historji.

Ponieważ między Biblją a wiedzą świecką zasadniczo nie może być żadnej sprzeczności, dlatego dzisiaj nie powinno się stawiać

kwestji tak: Biblja czy wiedza, lecz stare czy nowe wyjaśnienie Pisma Św., które, uwzględniając stan dzisiejszej wiedzy, usuwa rzekome między niemi sprzeczności drogą rozumnych i koniecznych ustępstw na rzecz pewników naukowych. Według P. niema w Piśmie Św. ani jednej trudności, wypływającej ze stosunku wiary do nauk świeckich, którejby nie można było z czasem usunąć przy pomocy nowszej metody egzegetycznej. Ma on niezłomną wiarę, że prawda zawarta w Piśmie Św. a przez biblistów czy uczonych świeckich chwilowo niezrozumiana czy nawet sponiewierana musi wcześniej czy później zatriumfować.

Przejdźmy jednak po tych uwagach do bardziej szczegółowego omówienia owych zasad, które zdaniem Petersa dopomóc mają biblistom do uniknięcia zatargu z uczonymi świeckimi na polu badań przyrodniczych i historycznych. Z konieczności ograniczam się w niniejszym referacie do rzeczy zasadniczych i istotnych, koniecznych do zrozumienia wytycznych myśli autora.

Zgodnie z nauką Kościoła przyjmuje P., że natchnienie Pisma Św. odnosi się do wszystkich jego części a nie tylko do rzeczy wiary i obyczajów. Dla usunięcia zatem trudności w Piśmie Św. nie można rozróżniać między częściami religijnemi — natchnionemi a świeckiemi — nienatchnionemi. Nawet rzeczy świeckie, zawarte w Piśmie podlegają łasce natchnienia a zatem jako natchnione muszą być wolne od błędu. Rzecz jasna, że nieomylnym był tylko tekst pierwotny, który wyszedł z pod pióra autora natchnionego, a nie dzisiejsze odpisy. Te bowiem w ciągu wieków mogły ulec zmianie na gorsze. W późniejszych odpisach znajdują się rzeczywiście błędy, których starsze teksty nie zawierały. Zanim zatem biblista przystąpi do obrony Pisma Św. w kwestji historycznej czy przyrodniczej musi wpierw przy pomocy krytyki tekstu odtworzyć jego pierwotne brzmienie. Nie wolno jednak egzegecie celem uratowania nieomylności Pisma Św. zmieniać tekstu nastręczającego trudność czysto apriorystycznie wbrew wszelkim świadectwom starożytności. Byłaby to droga metodycznie zupełnie błędna i w apologetyce biblijnej nie mogłaby spełnić swego zadania. Krytyka tekstu nie jest jednak lekarstwem na wszystkie trudności i może być użyta po dojrzałej rozwadze tam tylko, gdzie błąd w tekście da się rzeczywiście udowodnić. Jeśli zaś odwołanie się do lepszego t j. krytycznie pewnego tekstu nie zdoła usunąć sprzeczności między Pismem Św. a naukami przyrodniczemi, to należy się wówczas zapytać: Czy zrozumienie danego tekstu jest właściwe? Czy przypadkiem rzekoma sprzeczność między Pismem Św. a nauką nie jest wynikiem błędnej interpretacji biblistów czy uczonych świeckich? W takim wypadku, który zazwyczaj najczęściej zachodzi, nie można iść w ślady Ojców Kościoła i usuwać trudność tekstu wyjaśnieniem alegorycznem, lecz należy w miejsce dawnego tłumaczenia, nasuwającego sprzeczności z naukami przyrodniczemi, podać nowe, lepsze, zgodne z dzisiejszym postępem wiedzy. Czy jednak droga po-

stępu na polu egzegezy nie jest zamknięta dla biblisty katolickiego dekretem soboru trydenckiego, który zabrania mu tłumaczyć Pismo Św. według swych poglądów wbrew sensowi Kościoła i jednomyślnej egzegezie Ojców? Bynajmniej! Wszak sobór trydencki a za nim sobór watykański polecają egzegetom katolickim trzymać się sensu Kościoła i tłumaczenia Ojców jedynie w rzeczach wiary i obyczajów a nie rozciągają wcale powyższego dekretu na rzeczy świeckie t. j. nie związane z wiarą lub obyczajami chrześcijańskiemi.

W tych ostatnich sprawach Ojcowie Kościoła nie mogą być dla nas nawet przy swej jednomyślności decydującą instancją (np. w kwestji obrotu słońca około ziemi). Uczeni katoliccy mogą zatem w rzeczach przyrodniczych, historycznych, filologicznych czy literacko-krytycznych (omawianych we wstępach szczegółowych do St. i N. Testamentu) odstąpić od ich zapatrywań, zależnych od stanu wiedzy w starożytności chrześcijańskiej, a iść za należycie uzasadnionemi twierdzeniami nowszych uczonych, którzy przy swych badaniach rozporządzają lepszemi środkami a mianowicie doskonale wykształconą metodą filologiczną i historyczną, pogłębioną nadto obszerną znajomością archeologji biblijnej i religji starożytnych Egipcjan i Babilończyków. Tylko wówczas Ojcowie Kościoła mają dla nas nieomylną powagę, kiedy występują w charakterze świadków tradycji i to w rzeczach wiary i obyczajów. W sprawach przyrodniczych i historycznych podzielali oni błędne opinje współczesnych sobie uczonych i stosownie do nich wyjaśniali Pismo Święte. Dzisiejsza egzegeza, jeśli chce stać na wyżynie prawdziwie naukowej, nie może trzymać się kurczowo błędnego tłumaczenia Ojców, lecz powinna je w danym wypadku opuścić na rzecz nowszych badań, uskutecznionych przez solidnych i sumiennych uczonych.

Dla usunięcia trudności w Piśmie Św., wynikających z błędnej egzegezy atakowanych przez uczonych świeckich tekstów, nie wystarczy jeszcze przeprowadzić w praktyce zasadę ograniczenia sensu Kościoła i jednomyślnej zgody Ojców do rzeczy wiary i obyczajów, które służą do zbudowania nauki chrześcijańskiej, lecz trzeba nadto przy ocenie ksiąg świętych baczniejszą, niż dotąd zwracać uwagę nie tylko na literę poszczególnych wierszy i ich najbliższy kontekst, lecz na całą księgę, bo księgi święte są natchnione jako całość i w tym charakterze cieszą się przywilejem nieomylności w sensie natchnionego autora całej księgi. Tylko w świetle dalszego kontekstu i całości dzieła natchnionego może być zupełnie jasnem, co autor natchniony całej księgi chciał wypowiedzieć w poszczególnych jej częściach i zdaniach i tylko to można i należy uważać za nieomylne ze stanowiska wiary. Jeśli więc np. autor natchniony cytuje wyraźnie mowy drugich osób (w księdze Joba) to są one natchnione w sensie, jaki z niemi wiąże (autor księgi) stosownie do planu i nastawienia całego dzieła. Obok cytatów wyraźnych mogą w księgach świętych znajdować się cytaty domyślne. Mają one zagwarantowaną nieomylność tylko wówczas, jeśli autor natchniony

materjał przez siebie przytoczony uznał za swą własność; w przeciwnym razie tj. o ile referuje źródła, nie przyjmując za nie odpowiedzialności, to wówczas w tego rodzaju przytoczeniach, które oczywiście należy sumiennie udowodnić, mogą znajdować się nieścisłości czy błędy. Niejedna trudność przy egzegezie St. Testamentu zwłaszcza na polu historycznem, powstaje stąd, że przyzwyczajeni jesteśmy na podstawie nowoczesnego pojmowania historji wszystkie opowiadania Pisma Św. uważać za ściśle historyczne a zapominamy o tem, że Autorzy święci mogli idee religijne wyrażać niezawsze sposobem ściśle historycznym lecz w wolniejszych rodzajach literackich, np. w formie przypowieści, alegorji i t. p. W takich wypadkach oczywiście, (o ile uda się je biblistom udowodnić) nie może być mowy o bezwzględnej nieomylności Pisma Św., jaką przyjmować się musi w ustępach ściśle historycznych, za które autor natchniony bierze pełną odpowiedzialność. To bowiem jest tylko prawdziwym sensem Pisma Św., co autor we formie swego rodzaju literackiego chciał wyrazić a nie to, co późniejsi egzegeci z tekstu wyczytali, nie rozumiejąc jego formy literackiej.

Dawniejsi teologowie wyrażali wprawdzie zapatrywanie, że Pismo Święte jest nie tylko miarodajne w rzeczach wiary i obyczajów, lecz że jest także źródłem i to zupełnie pewnem w rzeczach przyrodniczych, że więc np. biblijne hexaemeron t. j. opowiadanie księgi Genesis o stworzeniu świata w sześciu dniach zawiera katechizm kosmogonji i geogonji; dzisiaj stanowisko w tej sprawie uważać należy stanowczo za błędne. Autorzy Święci bowiem w sprawach przyrodniczych nic więcej nie wiedzieli od ludzi swego czasu i wyrażali się w tym względzie tak samo, jak inni ludzie podówczas. Ich poglądy na przyrodę nie mogą uchodzić za nieomylne twierdzenia, lecz tylko za formę i środek wyrażenia ich idei. Wszystkie zatem teorje, starające się wykazać zgodność między naukami przyrodniczemi i Biblją a nowoczesnemi badaniami są bez wartości, bo autorzy natchnieni nie myśleli nas uczyć przyrody, lecz przekazać nam chcieli pewne idee religijne. Te zaś pozostają zawsze prawdziwe i nieomylne, choć zewnętrzna szata, w której są wyrażone, uszyta jest niejako z niedoskonałych i mylnych poglądów przyrodniczych, panujących w starożytności. W ten sposób kwestja biblijna, o ile uwzględnia stosunek między Pismem Świętem a przyrodą, jest raz na zawsze załatwiona. Wszelkie więc zarzuty, podnoszone przeciw Biblji ze strony przyrodników, należy uważać za całkowicie chybione, bo w zasadzie skierowane są przeciw starożytnemu pojmowaniu natury, które przez autorów świętych nie było formalnie nauczane, lecz tylko służyło im jako forma na przyobleczenie prawd religijnych. Te formy zapożyczone ze stanu nauki świeckiej, jaki panował w starożytności, mogą oczywiście zawierać ludzkie niedoskonałości a nawet błędy w porównaniu z dzisiejszym stanem wiedzy. Możemy zatem powiedzieć, że skarb zbawienia posiadamy w naczyniach glinianych.

Jeśli się przy powstaniu Pisma Św. obok boskiego elementu, absolutnie pewnego i nieomylnego, uwzględni także czynnik ludzki, to wówczas znikną wszystkie trudności w Piśmie Św., które powstają przy porównaniu treści Biblji w sprawach przyrodniczych i historycznych z rezultatami nauk świeckich. Rzeczą uczonych biblistów katolickich będzie w najbliższej przyszłości pracować gorliwie i sumiennie nad tem, by przez Boga zagwarantowany kompleks idei i faktów religijnych oddzielić od ludzkich form, w których przedstawione nam zostały w Biblji. Przez to nie zaprzecza się bynajmniej boskiego charakteru Pisma Św., owszem tem wyraźniej odbija się światło Boże na tle ograniczenia ludzkiego.

Pismo Święte porównuje się zupełnie słusznie do odwiecznego Słowa Bożego, Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka w jednej osobie. Jak Chrystus jest Bogiem i człowiekiem zarazem, tak Biblja jest księgą Boską a równocześnie ludzką. Pierwiastek Boży ma swoje prawa w Piśmie Świętem i tego pierwiastka broniła zawsze i broni dogmatyka katolicka; nie można jednak na tem poprzestać, lecz trzeba zwrócić także uwagę na ludzki element, który napewno w niem się znajduje. Tylko wówczas, zdaniem P., biblista katolicki będzie mógł skutecznie bronić Pisma Św. przed zarzutami dzisiejszej wiedzy, jeśli uwzględni w niem obok Boskiego także ludzki pierwiastek. Autor nie boi się wcale tych nowych dróg w egzegezie Starego Testamentu; owszem wierzy on silnie, że przy końcu wszystkich uczciwych i sumiennych badań krytycznych, wolnych od uprzedzeń z prawej czy lewej strony, stara wiara biblijna zajaśnieje jeszcze lepiej, chociaż niejedno ludzkie mniemanie ze starej szkoły biblijnej musi być zmienione, choć nowsze wyjaśnienia inaczej pojmować będą ludzki charakter Pisma św. niż to czyniła dotąd w najlepszej wierze stara egzegeza. Peters ma niepłonną nadzieję, że zastosowanie powyższych zasad, o które walczył cierpliwie od lat kilkudziesięciu a które coraz więcej w egzegezie katolickiej się przyjmują przyczyniać się będzie coraz więcej do szybkiego rozkwitu biblistyki katolickiej w naszym czasie.

Oby się to życzenie sędziwego egzegety niemieckiego jak najprędzej spełniło!

*Lwów* *X. Piotr Stach*

---

## MARDUK I CHRYSTUS.

Chcąc zareferować o swej pracy: Marduk-Urtyp Christi[1]), wypada zaznaczyć, że ją pisałem z inicjatywy O. Deimla T. J., profesora Instytutu Biblijnego w Rzymie. Wybitny ten asyrjolog, jak każdy gorliwy profesor, starał się o to, żeby zyskać sobie adeptów swojej sztuki i stąd też mnie namawiał, żebym wybrał sobie jako specjalność asyrjologję i pomógł mu opracowywać jego dziedzinę,

[1]) Por. Orientalia 1928, nr. 29, str. 1—66.

której sam ogarnąć nie jest w stanie. Tak mawiał do mnie: Egzegeza stoi obecnie na martwym punkcie. Krytyka biblijna, która ją dotąd ożywiała, opracowała Pismo Św. we wszystkich szczegółach tak dokładnie, że na tem polu trudno coś nowego wynaleźć. Teorję Wellhausena nawet protestanci dziś już opuszczają, a z naukami przyrodniczemi Biblja się pogodziła. Więc dzisiejsi egzegeci będą skazani chcąc nie chcąc na kompilowanie tego wszystkiego, co ubiegłe stulecia naniosły. Asyrjologja jest dziedziną dopiero napoczętą, i wiele tam można jeszcze będzie znaleźć faktów oświetlających przedewszystkiem najstarsze dzieje biblijne. Niech ksiądz się tylko nie zabiera do pisania komentarzy do Pisma Świętego, bo wtedy dla asyrjologji będzie straconym. Piszących komentarze jest aż za wielu, a to co oni piszą, już dawno powiedzieli lepiej Ojcowie Kościoła.

Ten sąd oczywiście był może trochę jednostronny, ale faktem jest, że asyrjologja, egiptologja i im pokrewne gałęzie archeologji jeszcze długo w egzegezie wybitne będą zajmowały miejsce, bo łączą się z nierozwiązaną dotąd kwestją źródeł Pentateuchu, w którym zawarte są podstawowe dogmaty stworzenia wszechświata, człowieka w stanie łaski uświęcającej, grzechu pierworodnego i przyszłego odkupienia. Choć i o asyrjologji można na ten sam sposób co o egzegezie powiedzieć, że stanęła na martwym punkcie, t. j. że ze stadjum rewolucyjnego podniecającego umysły całego świata śmiałemi konkluzjami o zależności całkowitej Biblji od Babilonu przeszła w tok spokojnego badania naukowego.

Pamiętamy jeszcze te czasy, kiedy to wybuchnął w Niemczech tak zwany Babel und Bibelstreit, który do gorączki doprowadzał przedewszystkiem konserwatywnych pastorów protestanckich, bo godził przecież w powagę Biblji, ustanowionej przez Lutra w miejsce autorytetu Kościoła. Heroldem panbabilonistów był Friedrich Delitzsch (którego trzeba odróżnić od jego ojca egzegety Franza Delitzscha). W walce brał udział nawet ces. Wilhelm, głowa kościoła państwowego, którego list do jakiegoś admirała floty cytowano jako argument teologiczny przeciw panbabilonistom, oczywiście z małym skutkiem, bo nie przypisywał sobie nieomylności. I tak protestantyzm, podminowany przez teologję Kanta i Schleiermachera i Ritschla, przeważnie skapitulował, tak iż po dziś dzień trudno w Niemczech spotkać teologa, stojącego na stanowisku nadprzyrodzonego charakteru Pisma Św., przynajmniej tak jak my to pojmujemy. Katolików ta walka mniej dotyczyła, bo umieli rozróżniać pojęcie inspiracji od rewelacji i mieli ostoję w nieomylnem magisterjum Kościoła. Okazało się dla nas tylko, że Biblja nie sterczy jak dotąd sądzono, jako meteoryt z innego świata, jak eratyczny blok z minionych czasów, bo znalazło się podłoże kulturalne, na którem kiedyś spoczywała.

Wojna przerwała zacięte dysputy, ale jeszcze roku 1922 zdaje mi się Delitzsch krótko przed swoją śmiercią 20-któreś wydanie

osławionej broszury Babel und Bibel puścił w świat, nie cofając niczego ze swoich twierdzeń i napisał dwa tomy „Die grosse Täuschung“, gdzie Stary Testament przedstawia jako „wielkie oszustwo“ żydowskie a religję babilońską stawia ponad objawioną. Książki te przebrzmiały nie robiąc już w świecie większego wrażenia. Jakże sobie wytłumaczyć, że ci sami profesorowie, którzy czynią, jakby w dzierżawę wzięli prawdziwie ścisłą, historyczną metodę naukową, gdy zabiorą się do porównywania Biblji z dokumentami klinowemi, na każdym kroku widzą literacką zależność Pisma Św. od dzieł mityczno-liturgicznych Babilonu, a w religji babilońskiej n a o d w r ó t odnajdują monoteizm i prawo moralne zawarte w Biblji — i że w dziecinnie naiwny sposób zestawiają podrzędne podobieństwa wzajemne, zapominając o fundamentalnych różnicach, byle tylko swoje teorje udowodnić — przeciw zdrowemu rozsądkowi i gdzie indziej stosowanym regułom krytyki?

Powodem do tego był z pewnością fanatyzm wywołany entuzjazmem dla tak nowych i doniosłych odkryć w krainie Eufratu i Tygrysu, gdzie spodziewano się znaleźć klucz do wszystkich tak długo roztrząsanych kwestyj biblijnych.

Dalszym powodem była nieznajomość charakteru Biblji, której nie można przecież bez wszystkiego zestawiać z dziełami religijnemi innych ludów, bo ona stanowi w literaturze światowej kategorję sama dla siebie i nie ma odpowiedniego pendant. Biblja nie jest ani księgą liturgiczną ani historyczną ani filozofji natury, choć w sobie i te różne elementy zawiera, ale jest objawieniem nieomylnej drogi człowieka do poznania i osiągnięcia Boga!

Wreszcie wchodzi tu w grę odwieczny bunt pychy ludzkiej, która chce być równą Bogu i nie znosi władcy nad sobą, a pragnie pozbyć się dręczącej myśli, że kiedyś rachunek trzeba będzie zdawać z uczynków swoich. Stąd na ziemi wre ustawiczna walka „synów tego świata“ z „synami bożymi“, naturalistów z supranaturalistami. Na pierwszych składają się przeróżne odcienie materjalistów, panteistów i t. d. aż do deistów włącznie, którzy w praktyce reprezentowani są np. przez masonerję, bolszewików i t. p. Po przeciwnej stronie stoi Kościół i ci wszyscy, którzy podobnie jak on wierzą w pozaświatowego Boga i Jego rządy nad światem. Ataki naturalistów kierują się szczególnie przeciw tej księdze, która jest widomym dokumentem czuwania Boga nad losami ludzkości, przeciw Pismu Św. Za narzędzie ku podkopaniu jego autorytetu boskiego służyły dotąd nieraz filozofja, nauki przyrodnicze, astronomja, geologja, antropologja, historja, filologja, krytyka tekstu i literatura, wogóle każdy postęp na polu naukowem uważał za potrzebne rozprawić się z tą czcigodną księgą i to zazwyczaj w sposób bardzo radykalny. Nic dziwnego tedy, że i asyrjologja poszła temi samemi torami mając tyle z Pismem Św. punktów stycznych. Jej argumenty były wodą na młyn światopoglądu, który od Kartezjusza resp. Spinozy począwszy opanował dzisiejszy świat. Uzna-

jąc za jedyne źródło poznania rozum ludzki, nazywa się on racjonalizmem, uważając prawa przyrody za niezłomne a wykluczając cuda, objawienie i natchnienie nazywa się naturalizmem. Lecz okazało się, że się ludzie za daleko posunęli, bo „qui nimis probat, nihil probat". Ponieważ konkluzje z asyrjologji na teologję sięgały dalej niż dowody rzeczowe, następstwem było zdyskredytowanie asyrjologów wogóle i zniechęcenie do tej gałęzi nauki, która tyle nadziei rokowała. Podsłuchałem raz w Berlinie rozmowę kilku tamtejszych koryfeuszów: „Przed wojną asyrjologja jeszcze miała powodzenie w świecie. Każdy uniwersytet starał się otworzyć choć jedną katedrę. Dziś na asyrjologa patrzą z podejrzeniem jak na heretyka. Jeszcze dobrze jak człowiek jest przytem arabistą, bo to dzisiaj popłaca". Jeżeli tak jest, i świat od tych, co tak niedawno jeszcze posiadali jego popularność, się odwraca, to mają swoją karę za to, że go oszukiwali robiąc mu nadmierne przyrzeczenia i nadzieje. A szkoda, bo w asyrjologji można znaleźć wiele cennych wiadomości oświetlających przeróżne kwestje biblijne. Jeżeli nauka protestancka ten sztandar porzuca, nauka katolicka, nie przerzucająca się tak jak tamta z jednego ekstremu w drugi, go podtrzyma i poniesie na to stanowisko, które się asyrjologji pomiędzy gałęziami nauki należy.

Ale nie sądźmy, że dyskusja na polu asyrjologiczno-teologicznem już ucichła. Po twórcach szeroko zakrojonych teoryj tłumaczenia Biblji w sposób naturalny, mitologiczny i t. d. następują jako epigoni eklektycy, którzy argumentów swoich przeciw nadprzyrodzonym objawom w Biblji zawartym szukają gdzie się da, z predylekcją w zależności jej od Babilonu, jeżeli chodzi o cud. Dlatego jeszcze ciągle na tem polu czuwać nam trzeba i prostować błędne albo skrzywione poglądy egzegetów akatolickich: że tylko przytoczę przykład z tutejszego terenu: Kongres wolnomyślicieli, który w zeszłym roku się odbył w Warszawie, na wielkich czerwonych plakatach ogłaszał światu, że Chrystus był niczem tylko bożkiem słońca. Skąd oni to ciekawe odkrycie mieli? Z pewnością zaczerpnęli tę wiadomość u panbabilonistów i ich ulubieńca Marduka! Stąd praca asyrjologiczno-biblijna zawsze jeszcze jest aktualna i myślę, że jednak nie całkowicie napróżno się trudziłem, opracowując monografję bożka Marduka.

O. Deimel dał mi swego czasu do przeczytania ustęp o Marduku w znanem dziele Schradera „Die Keilinschriften u. d. A. T." w trzeciem wydaniu opracowane przez lipskiego profesora Zimmerna i kazał na to napisać odprawę. „Ta książka", mówił O. Deimel, „wielce jest rozpowszechniona i więcej robi złego niż wszystkie polemiczne broszury na ten temat, bo daje wiele materjału naukowego, więc jej ludzie wierzą i to co tam jest, popularyzują". Postanowił tedy rozpocząć nowe wydawnictwo monografij poszczególnych bożków babilońskich jako odpowiedź na tamte nieścisłości. Ma już gotowego Nabu, syna Marduka, mnie zaś polecił

opracowanie Marduka. U Schradera znalazłem krótko opisane, kim jest Marduk, bóg miasta Babilonu, z natury swojej bóg słońca porannego, który pod Hammurabim stanął na czele panteonu babilońskiego, dalej wzmiankę o jego synostwie wobec boga „Ea“, o jego święcie noworocznem, a potem obszerne konkluzje biblijne, najprzód co do St. Test. Naturę Marduka odziedziczył bóg żydowski Jahwe, a wskutek zmieszania się babilońskiego mitu słonecznego z elementami słonecznemi parsyzmu wytworzył się mit o Chrystusie, dalej już na kilkunastu stronach następowały w przytoczonem dziele cytaty z Nowego Testamentu z odpowiedniemi paralelami literatury klinowej, np. Chrystus jednorodzony syn Ojca Swego niebieskiego — Marduk jednorodzony syn boskiego ojca swego „Ea“ i tak bez końca, a jako uzupełnienie tego długiego szeregu porównań znalazłem w broszurce tego samego prof. Zimmerna p. t. „Zum babylonischen Neujahrsfest“ dalsze paralele między Mardukiem a Chrystusem na tle męki i zmartwychwstania. Znaleziono bowiem tabliczkę dosyć uszkodzoną, z której dało się wyczytać, że w Nowy Rok, główne święto Marduka, obchodzono pamiątkę jego więzienia w ciemnicy, poniewierania, sądzenia, skazania na śmierć razem ze zbrodniarzami, z których jeden jest uwolniony, krwawej męki, dzielenia jego szat, złożenia w grobie, zstąpienia do piekieł, a wreszcie chwalebnego zmartwychwstania. Podobieństwa rzeczywiście rażące, które nie orjentującego się w istocie rzeczy rzeczywiście mogą zaniepokoić, boć chodzi tu oczywiście o wykazanie, że Ewangelje nie dają rzeczywistej historji życia Pana Jezusa, ale że otoczyły Jego postać mitami zaczerpniętemi z Babilonu.

Albo też jeżeli opis Ewangelistów odpowiada rzeczywistości, to Marduk był wyraźnym typem Chrystusa Pana! Napisałem tedy pracę biblijno-apologetyczną, zbijając wywody Zimmerna wedle porządku, jakiego w swej książce użył, przeciwstawiając powierzchownym podobieństwom głębokie różnice pomiędzy Chrystusem a Mardukiem, pominięte u niego całkowicie. Sam jednak czułem, że to nie jest żadnem rozwiązaniem kwestji i że takiego traktatu teologicznego mój przeciwnik nie zadałby sobie nawet trudu przeczytać, tylkoby powiedział: Uważasz, że moje podobieństwa nie są dostatecznym dowodem zależności jednego od drugiego, a ja uważam, że te podobieństwa tak są frapujące, że większych nie potrzeba! Mówisz tak, bo ci to twój system teologiczny każe — ja takich uprzedzeń nie mam, więc jestem bardziej bezstronnym sędzią! Rzeczywiście, walka teologji z jej przeciwnikami stojącymi na gruncie subjektywizmu przypomina zapasy ulubione cyrków rzymskich, kiedy to na arenie spotykał się gladjator zakuty w ciężką zbroję z hełmem, tarczą i krótkim mieczem z nagim adwersarzem uzbrojonym tylko w trójząb i sieć, którą starał się oplątać ciężko się poruszającego hoplitę, sam będąc dla niego nieuchwytnym z powodu swobody ruchów. Tak tedy trudno mi było przygwoździć

prof. Zimmerna argumentami z dziedziny teologicznej, bo on jest przytem w swoich twierdzeniach niezmiernie ostrożny: często używa zwrotów „könnte von M. auf Jahve etwas übergegangen sein — mogło coś przejść z Mard. na Jahwe“ — jeszcze częściej zestawia tylko paralele, a swoje wnioski każe niedwuznacznie wyczytać między linjami, więc każdego czasu może się wycofać w razie potrzeby, koncedując to i owo. Ponieważ właściwych dowodów nie konstruuje wcale, byłoby najprościej powiedzieć „quod gratis asseritur, gratis negatur“, ale ten argument nikomu do przekonania nie trafi. Postanowiłem tedy sam przenieść walkę na teren nieprzyjaciela, co jest podobno korzystniejszą taktyką niż pozostawać w swojej defensywie teologicznej. Należało przedewszystkiem istotę Marduka gruntowniej niż inni dotychczas zbadać, aby stąd otrzymać odpowiedź na problemy, rzucone a nie rozwiązane przez Zimmerna.

Metoda, jaką zastosowałem, jest b.' prosta ale w tym wypadku jedynie skuteczna. Podzieliłem mianowicie teksty dotyczące M. na klasy: historyczne, genealogje bogów, zaklęcia, wróżby, hymny, imiona i t. d. ale tak, że pierwsze trzy rozdziały stanowią historję Marduka od mglistych początków do końca, kiedy słuch o nim ginie. Reszta jest jakby uzupełnieniem do tego. Z poszczególnych tekstów uporządkowanych w ten sposób wyciągam odpowiedź na pytanie: kim jest Marduk wedle wierzeń Babilończyków. Odpowiedzi brzmią przeróżnie: więc trzeba było jeszcze użyć metody quasi statystycznej, żeby dociec, jaki rys charakterystyczny w naturze Marduka przeważa; i tu doszedłem do ciekawego a doniosłego dla sprawy wniosku, że mianowicie Marduk nie jest bynajmniej bogiem słońca lub światła, jak dotąd ogólnie sądzono i na czem Zimmern swoją teorję religijno-ewolucyjną opiera, ale że M. jest bogiem wegetacji. Idąc dalej za tym tropem, wykazałem w jednym paragrafie, że Marduk jest identyczny z Ozyrisem i na tem tle dają się bardzo prosto wytłumaczyć owe teksty klinowe napozór chrystologiczne, których Zimmern nie zrozumiał.

Rezultat mojej pracy na polu biblijnem jest przeważnie negatywny, boć chodziło głównie o obronienie Pisma Św. przed fałszywemi insynuacjami. Dla asyrjologji daje ona wynik pozytywny, stwierdzając naturę wegetacyjną Marduka. Ale i dla Pisma Św. i teologji starałem się coś pozytywnego zdobyć, mianowicie wyświetlić różnicę pojęcia o Bogu i bóstwie u Izraelitów i u Babilończyków. Wykazuję tam, że żydzi byli teistami, Babilończycy panteistami, to znaczy, że stoją na dwóch skrajnie przeciwnych biegunach, między któremi niema łączności. Toż Lacordaire na początku swoich sławnych kazań apologetycznych wypowiedział zdanie, że właściwie tylko dwie istnieją religje, do których redukują się wszystkie i temi są monoteizm i panteizm. Z temi głównemi tematami łączą się poboczne kwestje i notatki asyrjologiczne doty-

czące Marduka i jego kultu, które musiałem umieścić w pracy, aby stała się możliwie wyczerpującą monografją tego bożka.

Uwagi dotyczące Pisma Św. załączone są u końca każdego rozdziału. Są one zwykle bardzo krótkie, jako iż główna argumentacja przerzucona została na polu asyrjologji, a Biblja z tego wyciąga jedynie konkluzje, zwykle negatywne. Tylko traktując Enuma-eliš, rozważałem, jak daleko teologja katolicka może iść naprzeciw teorjom zależności Pisma Św. od dokumentów czy tradycyj babilońskich, i stwierdziłem, że zasadniczych trudności teologicznych w tem niema, więc nie jest to dla nas żadna quaestio iuris ale quaestio facti, na którą oczywiście należy złożyć dowody dostateczne. My się o Pismo Św. obawiać nie potrzebujemy. Bierzmy z każdej nauki to, co w niej dobrego i prawdziwego, a te argumenty, które się wysuwa, żeby je zbijać, mogą właśnie posłużyć do umocnienia stanowiska chrześcijańskiego.

*X. W. Paulus.*

---

## CASUS CONSCIENTIAE.

Piotr, katolik obrządku greckiego pochodzący z Małopolski, zawarł związek małżeński z Marją, katoliczką obrządku łacińskiego, na terytorjum diecezji poznańskiej i tam stale zamieszkał. Po urodzeniu bliźniąt, chłopca i dziewczynki, powstaje kwestja, w jakim obrządku mają być dzieci ochrzczone i wychowane. Matka twierdzi, że córka ma należeć do obrządku łacińskiego według t. z. konkordji z 6/X 1863; ojciec zaś żąda, by oboje byli ochrzczeni i należeli do obrządku greckiego, bo wedle nowego prawa mają wszystkie dzieci należeć do obrządku ojca. Proboszcz miejscowy zadecydował inaczej: rzekomo na podstawie 18 artykułu konkordatu z r. 1925 uznał, iż dzieci powinny należeć do obrządku łacińskiego, ochrzcił je w tym obrządku i zapisał do swoich ksiąg metrykalnych jako łacinników.

Do jakiego obrządku należą prawnie te dzieci?

Proboszcz uznał je zupełnie niesłusznie za łacinników. Artykuł 18 konkordatu postanawia bowiem tylko, że „duchowni i świeccy znajdujący się poza swemi diecezjami, będą podlegać Ordynarjuszom miejscowym według przepisów prawa kanonicznego". A zatem tak Piotr jak i jego potomstwo podlegają in spiritualibus Ordynarjuszowi gnieźnieńsko-poznańskiemu a nie np. najbliższemu Ordynarjuszowi ritus Graeci t. z. przemyskiemu. O prawie jednak czy obowiązku przynależności do obrządku łacińskiego niema ani słowa w tym artykule. Owszem wiemy, iż na wschodnich kresach Polski tworzą się całe parafje unickie, mimo tego obrządku podlegające tamtejszym łacińskim Ordynarjuszom np. wileńskiemu, pińskiemu i łuckiemu.

Matka powołuje się w sprawie obrządku dzieci niesłusznie na postanowienia t. z. konkordji z 6/X 1863. W tym dekrecie kongregacji de Propaganda Fide pro negotiis ritus orientalis istnieje postanowienie (ustęp D. c.): „proles e matrimoniis mixti ritus progenitae educabuntur in ritu parentum iuxta sexum", tylko wszystkie dzieci duchownych obrządku greckiego mają być ochrzczone i wychowane w obrządku greckim. Postanowienie to odnosi się jednak tylko do archidiecezji lwowskiej, przemyskiej i tarnowskiej obrządku łacińskiego tudzież do archidiecezji lwowskiej (która w r. 1863 obejmowała również terytorjum dzisiejszej diecezji stanisławowskiej) i przemyskiej obrządku greckiego, gdyż było tylko dla tych diecezyj dane i w nich ogłoszone. Nie można zatem powoływać się na to postanowienie na terytorjum archidiecezji gnieźnieńsko-poznańskiej, o ile rodzice dzieci posiadali w chwili ich urodzenia domicilium lub quasi-domicilium w tej archidiecezji lub w ogóle poza terytorjum objętem konkordją.

Wobec tego ma słuszność ojciec, który domaga się, by tak chłopak jak dziewczyna należeli do obrządku greckiego. Wobec tego bowiem, że dla archidiecezji gnieźnieńsko-poznańskiej niema żadnego specjalnego postanowienia (peculiaris lex) w sprawie obrządkowej obowiązuje prawo powszechne: „proles ritu patris baptizetur" (can. 756. § 2.)

Oczywiście proboszcz słusznie ochrzcił dzieci z powodu braku kapłana obrządku greckiego („cum sacerdos proprii ritus praesto esse non potuit" — can. 98) w obrządku łacińskim i zapisał do swoich ksiąg metrykalnych, o ile nie było w miejscu lub w sąsiedztwie parafji grecko-katolickiej. Przez to jednak nie zostały dzieci przyjęte do obrządku łacińskiego (can. 98, § 1 — poz. c. 756 § 2), ale tak w księdze metrykalnej jak też w odpisie sporządzonym z niej musi być uwaga, że ochrzczony należy do obrządku greckiego. Wolno mu będzie w swoim czasie przyjmować Sakramenta św. także w obrządku łacińskim (can. 866 § 1 can. 905), ale przez to nie zmienia obrządku, do którego prawnie należy (can. 98. § 5). Jak długo nie zamieszkają na terytorjum której z diecezyj unickich, będą podlegali w myśl art. 18 konkordatu miejscowemu łacińskiemu Ordynarjuszowi. Oczywiście to rozwiązanie zagadnienia opiera się na obecnie obowiązujących prawnych przepisach, które mogą być zmienione dekretem Stolicy Apostolskiej lub umową XX. Biskupów obu obrządków zatwierdzoną podobnie jak „konkordja" przez Stolicę Świętą. *X. A. G.*

# Nowsze publikacje teologiczne.

**Die Wiedergewinnung der Abseitsstehenden.** Wiesbaden 1928, str. 100.

Pięknem zagadnieniem nowoczesnego duszpasterstwa, zwłaszcza w wielkich miastach, jest obmyślenie środków, przy pomocy których możnaby te liczne rzesze chrześcijan, obojętnych dla religji, z powrotem zjednać dla Kościoła. A liczba tych zdala od Kościoła stojących katolików jest bardzo duża, bo dochodzi nawet do 70% wszystkich wiernych.

Jednym z tych środków są niezawodnie misje. Jednakowoż, aby misje w wielkiem mieście mogły spełnić swoje zadanie. muszą być dobrze zorganizowane, należycie przygotowane i obmyślane. Lecz jak takie misje przygotować? Jakiej użyć metody? Jak trafić do serc zimnych, obojętnych?

Na te właśnie pytania stara się dać wyczerpującą odpowiedź książka niniejsza. Zawiera ona 6 referatów, wygłoszonych w lipcu 1928 r. w domu rekolekcyjnym w Hofheim w czasie VI generalnego zebrania konferencyj misyjnych.

W pierwszym referacie O. Ruprecht Mayer z Monachjum wyjaśnia, na czem winno polegać przygotowanie dalsze i bliższe misyj. Jest on zdania, że w wielkich miastach misje powinny być przygotowane i głoszone równocześnie we wszystkich kościołach, i pogląd ten stara się uzasadnić.

Następne dwa referaty zajmują się misjami dla dzieci. Czwarty referat podaje wskazówki, jak przygotować misje dla młodzieży (zwłaszcza męskiej), na którą czyha tak wiele niebezpieczeństw. Przytem autor opowiada się stanowczo za organizowaniem młodzieży w związkach, bez których większa jej część dla Kościoła będzie stracona.

Ostatni wreszcie referat, najdłuższy i najlepiej opracowany, szeroko rozwija stosowanie w misjach nowej metody, polegającej na odwiedzaniu przez misjonarzy domów prywatnych (Haus-u. Kapellenmissionen). Na 50 stronach autor stara się tę metodę uzasadnić. a następnie przy pomocy statystyki wykazuje, jakie wyniki dają misje, urządzane według tej metody.

Wszystkie referaty są opracowane znakomicie. Widać w każdem niemal zdaniu, że pisali je nie teoretycy, ale doświadczeni praktycy.

Duszpasterzom wielkomiejskim może oddać ta książka bardzo wielkie usługi w ich pracy nad zbawieniem dusz. *X. A. Kr.*

**Wikenhauser Alfred: Die Christusmystik des heiligen Paulus** (Biblische Zeitfragen 12 Folge, Heft 8/10) Münster, Aschendorff 1928, str. 140.

Autor opracował na podstawie Listów św. Pawła stosunek mistyczny, jaki zachodzi między Chrystusem a człowiekiem. Całą swą rozprawę podzielił na 4 części: W pierwszej zestawia wyrażenia św. Pawła, które mówią o mistycznym stosunku Chrystusa do człowieka i do ludzkości.

W drugiej części tłumaczy te wyrażenia Pawłowe, które mówią o duchowej łączności Chrystusa z człowiekiem, i zastanawia się, jak należy rozumieć, że Chrystus wzorem naszym.

W trzeciej części, podaje na czem polega istota tej mistycznej łączności z Chrystusem. A mianowicie w pierwszym rzędzie uwzględnia chrzest, a następnie wiarę, która w stosunku do chrztu jest subjektywną spójnią z Chrystusem.

W ostatniej części szuka mistyki u ludów helleńskich i zestawia mistykę helleńską z mistyką Pawłową.

Widzimy więc, że kwestja jest bardzo ciekawa, i każdy, ktoryby pragnął z tą kwestją się zaznajomić, znajdzie tam odpowiedź, zwłaszcza że autorowi udało się powyższą kwestję opracować w sposób przystępny i jasny. *Kr.*

**Grivec Franz: Die heiligen Slavenapostel Cyrillus und Methodius.** Olmütz—Mainz 1928, str. 172. (Operum Academiae Velehradensis. T. XII).

Biografję tę św. apostołów Słowian Cyryla i Metodego, napisaną popularnie, a mimo to odpowiadającą wymaganiom krytyki naukowej, przeznacza autor dla szerszych sfer społeczeństwa niemieckiego. Celem tej książki nie jest budzenie nienawiści narodów do siebie przez odgrzebywanie dawnych krzywd,

lecz przeciwnie szerzenie wzajemnej chrześcijańskiej miłości.

Trzeba przyznać, że uczony słoweński profesor wywiązał się z wytkniętego sobie zadania dobrze. W trzydziestu kilku krótkich rozdziałach nakreślił żywo życiorys obu tych wielkich świętych.

W pierwszej części zajął się głównie św. Cyrylem, opisując jego młodość, lata nauki w Konstantynopolu, misyjną wyprawę do chana Chazarów; następnie jego pobyt razem ze starszym bratem św. Metodym na Morawach, podróż do Rzymu i wreszcie śmierć w celi klasztornej (869 r.) i pogrzeb.

W drugiej części opisał szczegółowo dalsze losy św. Metodego: jego walkę z biskupami z Salzburga i Passawie; Podróż do Rzymu w celu oczyszczenia się przed papieżem ze stawianych mu zarzutów, a wkońcu błogosławioną śmierć w swej stolicy biskupiej.

Na tle historycznych faktów rozwinął autor w przepiękny sposób charakterystyczne cechy świętości Cyryla i Metodego: Ich miłość Boga, apostolską gorliwość, ofiarną miłość wszystkich, nawet wrogów, przywiązanie i posłuszeństwo dla Stolicy Apost.

Nic więc dziwnego, że z polecenia Ojca św. Piusa XI sekretarjat stanu wyraził autorowi uznanie za tę tak piękną książkę, a prefekt św. Kongregacji dla wschodniego Kościoła, kardynał Sincero nadesłał mu dziękczynny list.

Książkę tę, wydaną na dobrym papierze, ozdobioną 40 pięknemi zdjęciami fotograficznemi mogą przeczytać z pożytkiem wszyscy, winni zaś przeczytać ci, których interesuje bardziej zagadnienie zjednoczenia kościołów.

*X. A. Kr.*

**Lietzmann Hans: Petrus und Paulus in Rom.** 2 Aufl. Berlin 1927, str. 316.

Za mało jeszcze jest znane dzieło prof. Lietzmanna, poświęcone zagadnieniu, czy św. Piotr i Paweł w Rzymie umarli śmiercią męczeńską i czy tam ich ciała spoczywają. Wyszło ono w pierwszem wydaniu w roku 1916, entuzjastycznie wprost przyjęte przez krytykę. Obecnie autor je uzupełnił, zwłaszcza uwzględnił nowe odkrycia w S. Sebastiano.

Bezstronne i gruntowne badania Lietzmanna, wykazują, że tradycja katolicka o grobach św. Apostołów w Rzymie ma historyczne podstawy, co dotąd prawie jednogłośnie negowali protestanci, oczywiście ze względów dogmatycznych, nie chcąc tym sposobem uznać prawnego tytułu prymatu papieskiego. Autor opiera się przedewszystkiem na dwuch notatkach w kalendarzu Filokala. Ciekawe jest jego dowodzenie, dlaczego 22 lutego i 29 czerwca obchodzi się w liturgji pamiątkę św. Piotra wzgl. obudwuch książąt apostołów. Przy 22. II. pisze Filokalus: natale Petri de catedra, co oznacza: objęcie rządów przez Piotra w Rzymie (dopiero później zamienione na Antjochję, jak w dzisiejszej liturgji); cathedra zaś oznacza u Greków święto umarłych, u Rzymian zwane: cara cognatio i święcono je właśnie 22 lutego. A zatem chrześcijanie zamiast pogańskiego: c a t h e d r a zaprowadzili nowe święto c a t h e d r a o zmienionej treści, łącznikiem była dwuznaczność wyrazu cathedra.

Zaś dzień 29 czerwca nie był pierwotnie uważany za rocznicę śmierci, lecz był pamiątką przeniesienia relikwij św. Apostołów: festum translationis.

Po ukazaniu się pracy Lietzmanna, zwłaszcza w nowej, uzupełnionej formie, chyba nikt nie śmie więcj zakwestjonować, że św. Piotr i Paweł w Rzymie umarli i że tam się znajdują ich autentyczne groby.

---



*ZA POZWOLENIEM WŁADZY DUCHOWNEJ.*

Redaktor: *X. Aleksy Klawek* — Lwów, ul. Supińskiego 11.
Wydawca: Tow. „Bibljoteka Religijna“ — Lwów, Ormiańska 13.

Drukarnia Tow. „Bibljoteka Religijna“. Lwów, Ormiańska 13. — Tel. 24-61.